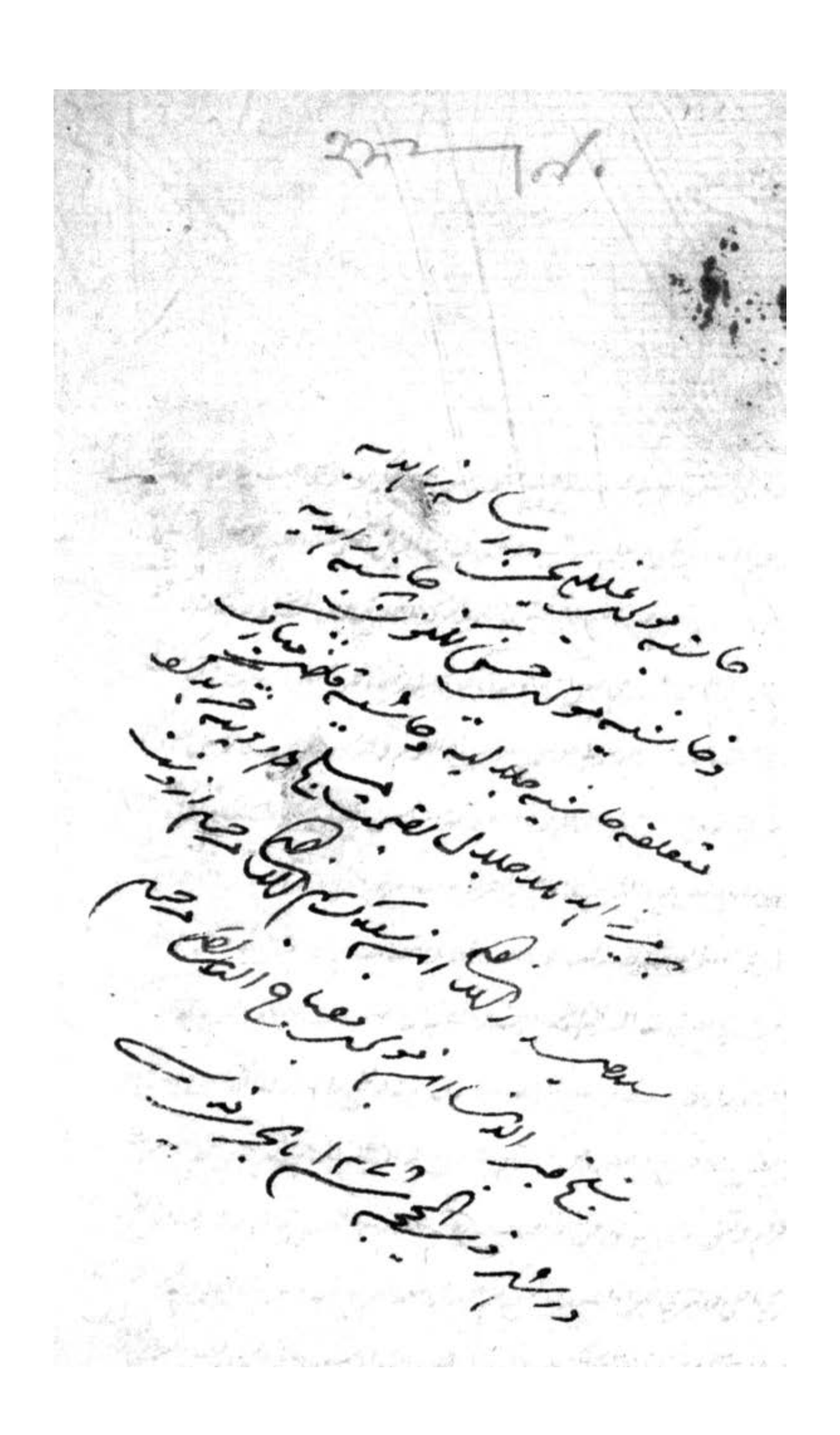
نسمه الخلان

حواشی میر زاهد



ای مؤده ای کسی ... غلام یحیی ...
عن الرسالة الزاهدیة المعروفة بالقطبیة
والتصدیق ... بمحمد مصباح الدجی
ورق ...

بسم الله الرحمن الرحيم

يسبح لله ما في السموات وما في الارض الملك القدوس العزيز الحكيم هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلو عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فيا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما لتنالوا من عند ربكم الكريم جنة ونعيما وبعد فيقول العبد الذي لا خلاق له من الحسنات ولا بضاعة له الا السيئات غلام يحيى ابن نجم الدين البهاري جعل الله وجوههما ناضرة الى ربها ناظرة مسفرة مستبشرة انى كنت مع قد صرفت حينا من الدهر في غوص الفرائد في اليوم والاوان لحضرت قاموس العلم والحلم صباح الدراية من بين الامم صباح الذكاوة والفطانة اساس الكرم والكرامة قمقام اذكياء العصر همام كملاء الدهر فص خاتم الشريعة نقاد جواهر الطريقة باب مدينة العلم الاعلى والادنى مولانا باب العز بحر نقوی سلمه الله تعالى لا يدرك الواصف المطري خصائصه وان يكن بقائه كلما وصفا ثم رايت في تعليقات السيد الزاهد على الرسالة القطبية من المغلقات ما يضيق الفراخ الزكية رسما لم يحم احد حوم ارتفاع سدفته ولم يضع لشرح معاصاه دون عتبته فاختلج في صدري ان اكشف قناع غيبه عن المفتاح بالافتتاح ربعده من المصباح بالاصباح الا ان قلة بضاعتي قد ثبطني عن التجسر سبيلا هذا المرام وضيق باعي يعوقني عن الانتصاب في هذا المقام حتى التمس به من فرط رغبته مرة بعد اخرى اخي واعزي حيوة الصدري الشيخ علم الهدى شقه اسمه بنفعه وبعده عما يفجعه ولم اجد طلبته الكشيح منه جيدا وحريا فاقدمت عليه واعيا من اهدى رشدا وسبيلا لمجد الله مصباح للدجى للفرقان المشمس والضحى سمته بلواء الهدى في الليل والبدي واسال ان يجعله محمودا ودائما دام خيام العلم معمودا وحسبي ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم الكفيل ثم الحمد هو الشكر وقضاء الحق ... الحكمة بالكسر العدل والعلم والقرآن [illegible]

قوله البالغة اي الجيدة في القاموس شيء بالغ اي جيد قوله والحجة بالضم [illegible] العموم
او الخصوص هو القران فانه برهان لاثبات رسولية الرسول صلى الله [illegible]
المرتفعة قوله العظيم وكذا العميم من صيغ المبالغة مجرور على انه جار على الله [illegible]
والامر قوله الاحسان ضد الاساءة في الصحاح كل من ربى امرا [illegible] الرب
الكل كالعقل والعدل مثلا قوله التوفيق درست دادن كسى را بكارى كذا في الصراح الافاضة
انتزاع امار وصية والصلوة هي حسن الثناء من الله تعالى على رسوله كذا في القاموس والسلام السلامة
والبراءة من العيوب وصوادق التصديقات من قبيل جرد قطيفة اي التصديقات الصادقة
المطابقة للواقع يقتضي بالنظر الى النفس ذاتها ان تتميز وتستحصل في نفسه المقدسة عن الادناس لانه
كمال لها لا له فان شانه عليه السلام ارفع من ذلك وهذا بخلاف نفوسنا الدنية فان التكيف
بالعقائد الحقة تقتضي مراتب كمالنا وقس عليه الحجة البالغة حضر كنصر ضد غاب يقال كان بحضرته مشتقة
القدس بالضم الطهر اسم ومصدر والتقديس التطهير والحقائق من حقيقة الامر وفيه اشارة الى انه كان
حال الحقائق لكن تعرضت بالطريق الاولى فذاته عليه السلام جامع بين جميع انحاء العلوم والجناب
بالفتح الفناء وما قرب من محلة القوم كذا في الصحاح فروحه تفريع على ما سبق يعني ان مركز الشيء موضعه
ومحله اذا خلى وطبعه يقتضي ان يتوجه ويميل اليه واذا كان روحه المعلى ونفسه العليا الفلك بالنسبة الى
التصورات والتصديقات فهو بمنزلة المركز فتشبيه روحه ونفسه في النفس بالمركز استعارة بالكناية واثبات كونه
متوجها اليه بالطبع تخييلية تصوراتها تصديقاتها بالجر على البدل وكذا عديله ولا يخفى ما فيه من رعاية براعة الاستهلال
والمنبع ظرف من النبع بتقديم النون على الباء الموحدة والعين المهملة خروج الماء من العين وعلى اله
اي اتباعه واوليائه الابرار جمع بر بالفتح الصادق الكبير الخير كالبار واصحابه هم الذين طالت صحبتهم مع
النبي عليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرواية وقيل هم مسلمون راوا النبي عليه السلام ولو ساعة الاخيار
جمع خيّر بالتشديد لما في القاموس من ان الخير في الجمال والميسم والمشددة في الصلاح والدين

الانس بفتحتين والضم والفتح والاجمع مثل غلمان آنس جمع من الانس بالضم ضد الوحشة والمراد به المجالس فانه
موضع الانس اي بالمشار اليهم بالبنان في مجالس عالم القدس ذوي الأسباب من الجنين وهو جمع رئيس
مجالس الانس اي المجلس مع الحسن العالم الروحاني مراده بالضم جمع ما ذكرنا جمع حام اي حافظ
مراسم من المراسم العلامة اي مراده طريق الوصول الى مرتبة العلم واليقين بالحدس فانه تعم وحقيقة هو امر
ونواحيه معالم جمع معلم ما يستدل به الى شيء وهي هنا القرآن والشرائع الملة والدين لمعبر واحد وهو
وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير من مصالح الدنيا والآخرة اما بالفتح معروف بعد
من الظروف الزمانية مبني على الضم والعناية من عني بالقول كذا راوده من عناه الامر عنايةً اهمه ولم يقل الحفظ
العناية كما هو الظاهر اشعارا بان العناية هي الشيء من جانب الله تعالى متعلق الارادة به والصون
والستر بالضم نقيض الخير والعناد وهو عدم الفطنة الغواية سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب ونشر الغيبي الغوي
مشاركتها مع حفظه حتى يفوت ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه ولا ريب في انه ما ينبغي ان يبال الصون عنه
وفيه اشارة حقيقة الى انهما كانا صاحب الهداية والفطانة فكانا ذكيان منزه الزكاوة والدراية
مورد ثابت له ونقلنا ليس المطالب من قبيل حرد قطيفه وكذا ما بعده والنفس ما يرغب فيه والمآرب من
الارب اي حاجة والمطالب ما يحتاج اليه فهي مرتفع اي حاجة والرسالة من الفوائد كانها مرسلة من جانبه اليه
متعلقها الحبر بالكسر العالم والصالح بفتح فيهما وتاء العلامة وكذا الفهامة لمجرد المبالغة والنحرير بكسر اوله اي الحاذق
الماهر القطن البصير لكل شيء القطب في الاصطلاح سيد قوم وملاك الشيء ومداره المنيف العالي والالمعي جمع
امينه بمعنى الادم كالامة وام كل شيء اصله وعماده كذا في القاموس محتوية اي محرزة جامعة معانيه على صيغة اسم
الفاعل في القاموس الهم الحزن همة الامر حزنه كاهمه والمقاصد ما يحزن الطالب في تحصيله و
تكميله والاسرار جمع سر ما يكتم والاستار بالفتح جمع بالكسر پرده كذا في الصراح والحق ضد الباطل والفرق اي الفصل
والاسى والابانة وها حرف تنبيه اقحمه لئلا يغفل عما يلقى اليه فيفوت المقصود والمستفيض الذي يسيل
ان ضمنه اما راوده والجود بالضم معروف قوله يتحقق بعد اي البعدية زمانية ومن البين يمتنع اجتماع البعد مع القبل

بتحققه في اجزاء الزمان بنفس ذواتها وفي الزمانيات بواسطتها كما تقرر في موضعه فالمعنى
ان العلم المتجدد والذي بمعنى المتجدد والحادث هو العلم الكلي الذي لا يجامع فرد منه مع موصوفه
وعالمه تحققا وحدوثا بل يتحقق اولا موصوفه ثم يتحقق ويتجدد بعد زمان ذلك الفرد وان هو الا العلم
الحصولي الحادث اذ القديم لقدمه يجامع مع كل شيء والحضوري فاقد للسلب الكلي والاوضح ان يراد بها
البعدية الذاتية وهي التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل كما يلوح من الاشارات اذ هذا المعنى كما يوجد
في الحصولي الحادث يوجد في الحصولي القديم ضرورة امتناع وجود الحاصل بدون المحصل فيه فمعنى المقسم
هو الحصولي على الاطلاق وهو خلاف مقتضى كلامه بعيد هذا ويمكن ان يقال انه كما سننبه عليه ايضا بانه
ما قال في بعض تعليقاته من ان كلام المصنف هذا يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق على التخصيص
اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو قوله الذي لا يكفيه آه مع كونها
معرفة تصريح عاما مطلقا من موصوفها وهو يقتضي المساواة بينهما اذا كانا معرفتين اذ المراد من المساواة
هو الصدق الكلي من جانب الصفة على طريق عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث
اذ ليس الصفة ح عاما من وجه كذا افاد الاستاد مد ظله العالي ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي
لا يكفيه آه الذي قد يكفي فيه الحضور لكن لا يكفي والحصولي القديم لا يتصور فيه الحضور عند الحاسة لبراءة
العقول عنها واما الحضور عند المدرك فغير كاف فيه فلا يلزم عموم الصفة وكذا بان الثابت بدليل المصنف هو التخصيص
بالحصولي واما الحادث ايضا فكلا لانا نقول حاصل كلام المصنف ان المقسم يجب ان يكون هو الحصولي الحادث
واللازم يصح الانحصار فيه لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضوري وكذا الحصولي
القديم ليس على هذا الديدن اما الاول فلانتفاء الحصول فيه واما الثاني فلان المتبادر والمتعارف
من العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن كيف والجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
ولذا شنع المحشي مبالغة على المحقق الدواني في بعض تعليقاته حيث عرفهما بحصول الصورة في العقل فقط ادعى الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصولي القديم ايضا والمصنف ايضا منهم حيث لم يوجد في كلماته

كلماته في اي موضع ما يومي الى المخالفة حتى يكون كلامه مبنيا على خلافه واكتفى في نفي الدين على الاول احالة على المقايسة واعتمادا على الفطرة الوقادة فافهم فانه من خواص هذا التعليق قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاقسام لا ينافي انحصاره في الاخص والفايدة التي ذكرها الشارح والمحشي قوله والعلم الحضوري اه واذا العلم المتعلق بالصورة العلمية والكان نفسه متحققا عند تحقق الموصوف لكن ليس امرا كليا له افراد بل جزئيات متعددة واما المتعلق بهذا المفهوم الكلي فهو علم حصولي فلا يرد النقض به ايضا وما قيل ان المراد بالفرد الفرد النوعي وليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي او ان المراد من البعدية المذكورة بعدية بكون مقتضى لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونه حصوليا ليس بعيدا اما الاول فلا تنبا به على ان العلم المتعلق بالصورة امر كلي وليس كذلك كما مر آنفا واما الثاني فلانك تدرى طبيعة العلم والمعلوم في الحضوري فكما لا مداخلة لوصف الحضور في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا مداخلة فيه [illegible] في علمها الحضوري فليتامل قوله في اي شيء فيلزم التخصيص اه لا يلزم على تفسير المحشي اذ مصداق المتحد هو الحصولي الحادث لا احدهما فقط فليس التخصيص الا تخصيص العلم بالمتحد قوله فيها او صادقا ما وهو اي ما دقه معها صادقا كليا اما من جانب الصفة فقط او كليهما بل زعما منه انهم قالوا ان الاعم يعلم بطرق وافرة لكثرة افراده وقلة موانعه وشرائطه فهو اعرف والاخص بخلافه والصفة الموضحة لا بد لها من ان تكون اعرف من موصوفها في التعريف فتدبر قوله فتخير اه حيث لم يقل ولا يكون غيبة الحضور مع كونه اخصر فعليه اشارة الى وجه ايثار هذه العبارة على تلك فافهم قوله في اي شيء فالمراد بالحضور اه ان لو كان المراد بالحضور عند اي شيء مع كونه عدولا عما هو المتبادر وهو المطلق لم يصح تمثيل المنفي كما هو الظاهر لعلم الواجب وارادة الحضور عند المدرك ليستوجب خلاف ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المط ولا يجب لتحققه تحقق جميع الافراد قوله فيه ولا يلزم من تعميم اه حتى يتوجه ان العلم الغيبي عن اي شيء فقط كالصورة العلمية وغيرها لا يكون لحصول صورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا وارادة الغائب عن كليهما معا يستلزم معلوم المخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في موضعه قوله

فالابصار اي العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري واللازم كون الالات الحسمانية مدركة

اذ لابد في الحضوري من الحضور عند المدرك وفي الابصار ليس الحضور الا عند الالات مع ان الادراك

ليس الا من شان الجوهر المجرد كما سلف والالات ماديه وفيه انه لم لا يجوز ان يكون المدرك

عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بواسطة الالات كما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الاشراق

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فالنظر الحق للنفي لبسط في هذا المقام اي مقام الاستدلال

على تخصيص المورد بالعلم المتجدد وقوله ينبغي ان يكون آه اي ينبغي ان يكون كاسبا ومكتسبا وبديهيا ونظريا

اولا وبالذات ليستحق جعله مورد القسمة في اثبات الاحتياج الى المنطق فافهم نويسه وما هو الا العلم

الحصولي لان البديهية والنظرية ليستا شان الحصولي الحادث دون غيره اذ من المعلوم تحقق التقابل بالمعنى

المصطلح المتعارف بين البديهة والنظرية بانتفاء التضايف والايجاب والسلب واما الاول فقط

واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعهما معا من شيء كما نص عليه شارح حكمة العين حيث قال قد يكون احدهما

الايجاب والسلب كاذب فقط لا اسمي له اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى والبديهة والنظرية

ليسا على هذه المثابة ضرورة ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما صفة للمعلوم ومن المعلوم على تقدير كونهما

صفة للعلم فتعين التضاد على تقدير وجوديتهما والعدم والملكة على تقدير عدمية احدهما وهي البداهة ومن شرط

الاول امكان التوارد من اي بين على محل الاخر ومن شروط الثاني من جانب الوجود فقط وفي الحضوري

بجثين

والقديم لا يتصور ذلك لان المركب على النظر الذي هو مجموع الانتقالين التدريجيين لا يكون الا الحصولي

الحادث كما تشهد به الضرورة فانتفى فيهما بالبداهة ايضا غير متصور لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء

الملزوم ويتجه عليه ان الشرطية التوارد من الجانبين ومن جانب على المحل بخصوصه مم واما على المطلق

على شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا فمسلم ومتصور هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلق العلم

حسب الحضوري والقديم وعديلها ولا ريب في اتصافه بالنظرية والقول بعرضه لا يخرج عن مقابلة المنع بالمنع

على ان عدمية النظرية ايضا محتمل بناء على ان يفسر بعدم امكان حصوله بدون النظر وعدمه بعد عديله وفيه ما فيه

ما فيه فتامل فانه من خواص هذا التعلق فدلم يطلق على معين آه اي في شايع الاستعمال والا فقد يطلق
على انتقاش النفس بشي ما بالصورة كما هو مذهب من يقول ان العلم من مقولة الانفعال قوله قال العلامة
آه مبني الخلاف اتفاقهم على ان ما هو العلم حقيقة هو مورد القسمة ثم اختلافهم في تعيين مصداقه فقال الجمهور
انه المعنى الاول وقال بعض الافاضل عنه انه الثاني والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشجي بين
حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عنده مشتركا لفظيا بينهما وفيه ما فيه
قوله في المحشية الاول علم آه المراد بالاول الاول تحققا رتبة آه الثاني في خلافه ولما صار انه
ظن قوم ان ما به الانكشاف فيما عدا الحضوري هو الحصول فهو العلم حقيقة وعليه بنوا كون العلم من مقولة الاضافة
كما ظن آخرون بل انه الانتقاش ومن مقولة الانفعال والضرورة تشهد بان هذا شي نحو الصورة
الحاصلة ومن مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال الاضافة والانفعال لا يوصف بالمطابقة
ولا بعدمها والا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شي من الاضافة والانفعال بعلم وينعكس بعكس المستوي الى قولنا
لا شي من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق الحصولي الا بالمعنى المصدري دون ما به الانكشاف
وهذا كما ان مطلق العلم انما يطلق على الحضور والحصول بالمعنى المصدري وعلى ما هو الحاصل بمعنى ما به الانكشاف
فلا يتوهم ما يتوهم فافهم قوله اقول آه المفهم منه ابطال راي بعض الافاضل وبالكلية راي العلامة قدس سره
ليس الا الوجود الذهني فيكون فردا من افراد وجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الذهني
افراد النوع الحقيقي سواء كانت اولية اذ ثانوية حصصية او غير حصصية لا بد ان يكون متحدة الحقيقة و
الا لم يبق نوعا حقيقيا وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد الحصصية لا يكون مختلفة الحقائق
ولا مخالفة للحقايق مع طبيعتها الكلية الا بالاعتبار هذا قال الاستاد مد ظله اضطربت الاقوال
في شانها وبعضها يدل على التغاير الاعتباري بينها وبين الطبيعة كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه
نوع حقيقي لها وهذا انما يستقيم على التغاير الاعتباري وتغاير الحصة بالطبيعة الماخوذة مع قيدها بان يكون القيد
خارجا والتقيد داخلا ويدل وبالدلالة الظاهرة على التغاير الحقيقي لانه صرح بجزئية التقيد فتفريع التغاير الاعتباري

فيما هذا التفسير كما وقع من الاستاد ومذكور في شرح السلم للناظر وجه على ان الجزئية الذهنية غير معقولة
لامتناع الاتحاد بين المقولتين المتباينتين وانتفاء حمل التقيد على الطبيعة والخارجية فيما في الحمل الموجب للاطلاعية
والثالث لها ايضا على تقدير عدم الدخول للاطلاق بينه وبين الشخص على رأي المتأخرين فرق اللهم الا
ان يتكلف غاية التكلف ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقيد والمعنون كما ان النسبة
داخلة في مفهوم القضية دون حقيقتها كما ان التشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون والفرق
بينها وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في الموضوع المهملة القضية والطبيعة فارتفع الاضطراب والتفريع واستقام
هذا ما خطر ببالي الآن ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا القول عند العارفين بانواع المعاني ان كلام الاستاد
مفتقر الى توضيح وتنقيح فلا بد ان يبين فاستمع قوله لامتناع الاتحاد اه لان التقيد من مقولة الاضافة والطبيعة
قد يكون من مقولة الجوهر وقد يكون من غيرها قوله الحمل الموجب اه بالفتح اي فيما في الحمل الطبيعة على تلك الافراد
الذي يوجب كونها نوعا لها قوله والثالث لها لان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الاخر وكذا
مع الكل في الوجود حتى يتحقق الحمل بينهما والخارجية بخلاف ذلك فذهنية احدهما توجب ذهنية الاخر لان
الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية فاحتمال ذهنية احدهما وخارجية الاخر ساقط قوله وايضا
على تقدير اه لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبار في الطبيعة المأخوذة في الافراد الحصصية وعكسها في الشخصية
اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسيما للشخص فانه مشروط باتحاد ما قال المحشي في بعض تعليقاته
انه ليس في الخارج الا الاشياء المخصوصة مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص ثم العقل قد يلاحظ يأخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال له المطلق وهو الكلي الطبيعي وقد يأخذ معها بان يكون
كل من التقيد والقيد داخلا و القيد خارجا يقال له الفرد والحصة قوله على رأي المتأخرين اي لبعضهم
القائلين بعدم جزئية التشخص للحقيقة الشخصية فان الاكثر كما يشعر به عبارات المحشي في بعض المقام متفقون
اثر المتقدمين في القول بجزئيته قوله الا ان يتكلف غاية التكلف فان الظاهر من اعتبار دخول التقيد
وخروج القيد فيها الدخول والخروج بالنسبة الى امر واحد هو المعنون فانه لا ستره في دخول كل منهما في المفهوم

المفهوم التعبير لها في القول بخلافه لا يتأتى الا بارتكاب التكلف بأن يقال الدخول بالنسبة
الى العنوان والخروج بالنسبة الى المعنون قوله ويقال ان الدخول في المفهوم آه كما يدل عليه
عبارته الافق المبين حيث قال وينبغي ان يتفطن النظر فتعتبر التقييد على انه تقييد ولا يجعل الالتفات
اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيدا الا انه غير القيد الاصل فيعود الحصة
فردا بل يجب ان يستيقن ان المعتبر في كل مرتبة هو التقيد حتى انه لو لوحظ التقييد لا التفات
اليه على ان يتعدى طبيعة التقييد بما هو تقييد ويصير قيدا من حيث هو في نفسه مفهوم من المفهومات كان
من الحصة التقييدية ولو اعتبر هذا التقيد قيدا كان المعتبر التقيد بالتقيد بل التقيد بالتقيد بالتقييد
وهكذا الى حيث انتهى ملاحظة العقل ولذلك كان كل كلي نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة
بعينها هي الطبيعة والفرق بحسب الاعتبار انتهى قوله كما ان النسبة آه اي على راي المحشي القائل بكون
حقيقة القضية هي الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة قوله والفرق بينه وبين الشخص آه يعني ان
معنون الشخص والحصة وحقيقتهما وان كانت هو الطبيعة بلا مزايد لكنهما مختلفان بحسب العنوان والتعبير
فان الطبيعة اذا لوحظت بعنوان الاكتناف والاقتران بالعوارض تسمى شخصا وبعنوان الاقتران
بالنسبة الوصفية او الاضافية اي صفة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى واحد والاسم
مختلف باختلاف الاعتبار كما ان مصداق موضوع المهملة الفردية والطبيعة هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار
ملاحظتها من حيث هي مع صفة العموم والوحدة الذهنية لكن يشكل هذا الفرق الاعتبارية على الافراد
الحصصية دون الشخصية اللهم الا ان يقال انه ايضا باعتبار العنوان الاعتبار التقيد الذي هو امر اعتباري
في مفهوم احدهما دون الآخر فالاشكال باق لا وجه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية والافراد
الحصصية امور ذهنية كما هو داير في السنتهم فباق بعد فان الفرق اشكل لا يكاد يخفى بهذا العقل كما لا يخفى
على من له دراية سليمة فافهم ... وافراده افراد حصصية قال المحشي ره في حاشية على شرح المواقف
الوجود بمعنى المصدر الانتزاعي وكذا سائر المعاني المصدرية لا تحصل الا بالاضافات والتقيدات

محققيقه ليس الا مفهوم حصة وحقايق افراده ليست الا مفهوماتها كيف واذا كانت مفهوماتها عارضة
لحقايقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق لا بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا
والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاد مد ظله تقرير هذا المقام
على ما يخطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت مغايرة لحصصها يصدق الوجود
عليها باحد الصدقين لانه من لوازم الفردية والثاني بالاشتقاق باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق
الاشتقاقي فلان ذلك الفرد على ذلك التقدير عرض له حصة الوجود مع قطع النظر عن تحققه في
ذهن ما وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهو ايضا كذلك وح ان لم يعرض لذلك الفرد فرد اخر
من الوجود سوى الحصة فليكن حال جميع الموجودات كذلك فلا حاجة الى الافراد المغايرة لشيء منها لانه
لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة الوجدان والا لذلك الفرد فرد اخر وهكذا فيتسلسل و
ذلك خلف وهذا باطل واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومه بينة لا يحتاج الى البيان هكذا في
الشق الاول شيء وهو انه لقايل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود
المشتق من المعنى المصدري مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما ولا نم استلزامه مجردا عن عروض فرد اخر
لذلك الفرد للموجودية الخارجية حتى يقاس حال سائر الموجودات عليه او حاله على سايرها فالاخصر
الاشمل في بيان حصة افراد المعاني المصدرية السابق ان يقال لو كانت لها افراد غير حصصها لكانت
محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما يكون بالحمل المواطاتي فلا يقال للجسم انه فرد للسواد والبياض
وغيرها من المعاني المصدرية العارضة له وحمل المعاني المصدرية على معروضاتها مواطاة باطل فتامل
يقول عبده العاصي بنوازع المعاصي ان ناظر كلام المحشي قد قرر والشق الاشتقاقي في تقريرا كرره فربما
فبعضهم بانه لو صدق عليها بالاشتقاق لزم ان يكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا ما ينتزع
عنه حصة من الوجود وح ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكف في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق
فرد اخر من الوجود غير الحصة والا يلزم التسلسل الموجودات وبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الذي هو المعنى

العيني الذي هو فرد للوجود بالمعنى المصدري موجود خارجيا فان حمل المعنى المصدري على شي بالاشتقاق
يستلزم حمل المشتق بالمواطاة بالضرورة فالموجود الخارجي صادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره
من الماهيات العينية الى اخر المقدمات المذكورة سابق وانت تعلم ان مقصود المحشي اثبات الحقائق
الافراد للوجود المصدري في الافراد الحصصية بابطال تلك الحقائق المعروضة سواء كانت امورا عينية
او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشق الاشتقاقي والموجودية الخارجية حتى يتفرع عليه الكفاية
المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو انما في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام
المذكورة وانه في غاية عن ابطال كون تلك الحقائق امورا ذهنية وبعض الافاضل الذي له
طول يد قال بيان الاستلزام ان يقال مفهوم الموجود المصدري اذا كان عارضا للحقيقة بمفهوم
الوجود المصدري الخارجي يكون عارضا للحقيقة يلزم ان يكون موجودة في الخارج فان عروض مبدا
الاشتقاق يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود المصدري مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من
المعقولات الثانية التي لا يتصور ان يكون موجودة في الخارج وانت خبير بانه كفوا النقل الذي
يرد عليه ان كون الوجود المصدري مطلقا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق منها
ففي حيز المنع فالمتوقع من المنصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الاستاذ سلمه الله تعالى
الا ان الاخصر الاشمل لا يليق به مذهب المشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متباينة
متكثرة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة وبين الوجود بمعنى ما به الموجودية وان لم يطل كونها افراد الوجود
المصدري بخلاف الاطول ولا غاية فيه فان المعتمد في هذا المقام نفي الفردية فقط وهو حاصل به فافهم
وقد بقي بعد خبايا ولا عراية المقام لا يثبت لها قوله نعم اي شي به مستندا الى الوجود بمعنى ما به الموجودية
الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الذهني مستندة اليها هو منضم معها في الذهن ولوازم الوجود
الخارجي اليها هو منضم معها في الخارج وبها يختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود وحقيقته كما هو الحق
عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المدعي بحسب الظاهر اشتراك الوجود المصدري الانتزاعي بين الوجودات

والموجودات اشتراكا يصح على وجه الاجتماع وبحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وقوله انه
اراد به الواجب سبحانه وامتناع الاسناد واللوازم المختلفة انما هو اذا لم يعتبر معه جهات مختلفة
بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار ليس بجيد اذ بناء على
هذا يصح اسناده الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا لتحقق التغاير بين الوجودين ولو بالاعتبار ولا احتياج
الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية بل الجيد في الجواب انما هو الاكتفاء على المبنى عليه فافهم
قوله ثم بعضهم آه وجه العدول الى عن تخصيص المقسم بالحادث الى التخصيص بالمتجدد قوله ولا يخفى
عليك آه توجيهه انه قد تقرر في مقره ان للواجب سبحانه علما فعليا متقدما على المعلوم وسببا لايجاده
اذ ملاحظة ما في النظام العجيب من الغرائب واللطائف بناء على هذا على ان موجده علمه اولا
ثم اوجده ثانيا وان ذلك العلم ليس زائدا على ذاته سبحانه بان يكون مغايرا له وممتازا عنه تعالى
وان العلم كمال كما يشهد به قوله تعالى ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن المعلوم ان الاستكمال
بالغير اي بالامر المباين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المص على حضورها لتسبب
العينية مع المعلوم لكونه علما عبارة عن نفس المدرك اي حضوره عند المدرك لزم عدم علمه تعالى قبل وجود
الممكنات للحدوث الزماني والزمانيات واستكماله بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المباينة
معه تعالى وزيادة صفة العلم عليه وكل منها هادم لاساس ما مهدناه فتدبر قوله والتحقيق ان آه
حاصله ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباه اذ للعلم مطلقا ثلثة معان احدها اضافة شأنه ان لا يتحقق
الا بعد تحقق المنتسبين والاستكمال بها امتناع لا يصح العينية لا مع المعلوم ولا مع العالم وثانيها
تقدمية والاستكمال به وعينيته لا ينبغي لاحد واما الاخران والكائن كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن
ما هو عينه تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثالث وهما وان كانا متحدين في الممكنات فهما متغايران
في الواجب فعينية احدهما مع المعلوم لا يستوجب عينية الآخر معه فافهم قوله فهو نفس المعنى آه اذ
كما يصدق عليه اي حضوره عند المدرك بالذات في الممكنات كالصورة العلمية وكذلك الادراكية

كيف أو علم بها من الصفات النفسانية ليصدق عليه مبدأ الانكشاف بنفسه لا بغيره بخلاف
الواجب سبحانه فان من الحاضر عنده الممكنات وليست منشأ الانكشاف بنفسها بل بالغير
فصدقهما على امر واحد في بعض المواد كما في علمه تعالى بذاته [illegible] لا يوجب العينية كما ظن
[illegible] اما الثالث اه واما الثاني فقد يكون غيره في كعلمه تعالى بغيره [illegible] لكن ما هو عينه اه
ما هو عين المعلوم فهو الثالث والاول بريء عنها قوله وهو مبدأ اه دفع لاستبعاد العينية
الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها معدومة لكن يرد عليه ان كون ذات الواجب
تع مبدأ الانكشاف الممكنات انكشافا حقيقيا مع تباين الحقيقة مما يأباه العقل السليم وعلى التسليم
فيقبض عن الحكم بامتياز الممكنات بعضها عن بعض عنده تعالى لحضور حقيقة واحدة بسيطة
فان سبب العلم لم يتميز عند العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي
ليس وق التمايز والقول بان بينه تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وبسببه يكون
منشأ الانكشاف الممكنات وبحسبه امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم
الثاني في التعليقات المدنية لا يجدي نفعا لان ذلك الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين
الذي هو منشأ الاباء المذكور بينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يحصل امتياز بعضها من بعض
عنده فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعضها عنده تعالى وذلك الامتياز اما بنفس ذواتها
فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها لسبق العلم والتمايز لا بذاته تعالى هو خلف او بنفس
ذاته تعالى فهو اول الكلام او بنفس ذات الممكن فيلزم الدور او بارتباطات اخر وهكذا الى غير النهاية
فلم يحصل الامتياز اصلا اذ ما لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض
ايضا والا لزم تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات فافهم [illegible] في الحاشية فلا يرد اه لان المراد
بقوله علمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثرة علمه كثرة بعد ذاته هو العلم التفصيلي لا الاجمالي الذي هو العلم بالحقيقة
عينه سبحانه تعالى وبقوله يتحد الكل في حد ذاته ان الكل [illegible] الاقدام في سلك الحضور عنده تعالى [illegible]

الوجود عنه الا انه متحد معه في الحقيقة والتقرر وبقوله فهو الكل في حد ذاته احد به ان للكل

وخلاق له لان تركبه وقوامه منه تع الله سبحانه علوا كبيرا قوله وتمام القول فيها آه اي في العلم

التفصيلي للواجب مع انه يقتضي التفصيل والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره اما الاول

فالعلم اما عينه او غيره والثاني فاما صفة قائمة به متعددة في ذاته او صور الممكنات بحذافيرها او واحدة

بسيطة ذات تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به فاما نفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا او

بنفس ثبوت الممكنات المعدومات ثبوتا خارجيا او ثبوتا علميا بلا تحقق واقعي كالسراب او باتحاد

المعقول مع العاقل فهذه عشرة مذاهب والى كل ذهب ذاهب وانحقاق الحق في المبسوطات

قوله فلذلك يدرك آه المشار اليه هو مجموع كونها العقول العالية مفارقات وكونها وجودا لها

فان ابتناء الحكم على المشتق يدل على اخذ المأخذ كما تقرر في موضعه وقس عليه قوله والنفس اذ التجرد والمفارقة

عن المادة ايضا معتبر في مفهومه فانطبق عليه الحاصل الاتي قوله والالات الجسمانية سواء كانت

باطنة او ظاهرة ووجودها للالة واتصالها بغيرها كالعين اذ المراد بها هنا هي القوة الباصرة المودعة في تجويف

ملتقى العصبتين النابتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين لا الجرم المخصوص قوله فلذلك آه ولعدم

كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره والكفاية احدهما قوله لم يحتج اه لانه انما يدرك ذواتها

على تقدير وجدان الاثر مبني في الكون وجوديا بالبوسط فاذا كان الوجود لها بلا واسطة فهي اقرب

منه الى الادراك والقول بجواز كون مناط العلم هو الوجود دون الثاني بعيد عن الانصاف

قوله حاصله اه الظاهر انه حاصل لكلام الكلام بين كما ينادي الصدر الى الصدر والعجز الى العجز فالتخصيص بالثاني

بعيد ومستغنى عنه ومحصله ان تعقل الشيء وادراكه هو وجوده للذات المجردة وحضوره عنده

اما بواسطة كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة الصورة المتحدة معه لنا اذ بدونها كحضورنا

وحضور الصورة العلمية عندنا وعنده تعالى والمجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عندها

بلا واسطة غيرها يكون تعقلها وادراكها لها بذواتها لا بامر اخر فتعقلها بالمعنى المصدري هو وجودها

الممكنات عنده تع بوجودها الذهني او بحضور الصور العلمية عنده والموجودات الخارجية بانفسها

وجودها لها وحضورها عندها وبعبارة اخرى عند مدركيها بعين ذواتها كما هو شأن العلم الحضوري بنفسها فافهم ثم ان حيثية تعدده موجبة للتكثر ومن الحيثية التي تتغير بتغيرها المصداق فان كانت معتبرة في المعنون بان كانت واحدة في حقيقته وقوامه فيوجب التغاير في الذات وان كانت في المعنون والعنوان فقط كحيثية الانكشاف بالعوارض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فمن التغاير بالاعتبار فالحاصل انه لا بد ان يعلم ان الحجة المذكورة للشيخ كما يدل على نفي التغاير بين مصداقي العقل والمعقول في تعقل المجردات بانفسها كذلك يدل على نفي التغاير بين مصداقي العاقل والمعقول فان العاقل منها بما هو عاقل وجود له وحاضر عنده فهو بهذه الحيثية معقول له ايضا فمن ذهب الى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج والمستعلج فقد اخطأ لغفلته عن تحقيق الشيخ فقوله كيف اه كانه علاوة لدليل الشيخ انه ينهض على نفي التغاير مطلقا والمقصود نفي التغاير الذاتي فقط فلا يرد ان القائل بالحيثية انما يقول في التعبير والعنوان دون المعنون والمعرفة وهو لا يستوجب ان يكون الحيثية امرا اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حضوريا كيف صرح المحشي ان العلم الحصولي هو الشيء من حيث العوارض الذهنية مع ان العلم المتعلق به علم حضوري لا حصولي هذا غاية توجيه الكلام والله اعلم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها علم حصولي لان الذات المأخوذة مع الحيثية المتركبة عن امر اعتباري او امر اعتباري موجود في ظرف الملاحظة بوجوده الظلي دون الخارجي لوجوده الاصلي بخلاف النفس فلا يكون نعتا لها لاستدعاء الاتصاف الانضمامي لوجود الامور الثلثة التي عليها انتهاء العلم الحضوري وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف وظاهر انها ليست هنا والا لعلوله فيكون علمها علما حصوليا اذ المتعلق بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول صورة منها هذا تلويح بما في التوضيح قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه ليس اه لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعقولية من الصفات النفسية التي مصداق حملها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كالوجود للواجب فلا يرد

ان الاتصاف بها ممكن له وبالاتصاف لشيء ممكن مسبوق بالاستعداد فنفس استعداد ان يصدر بها حقت
عاقلة وبالاخر معقولة قوله فيه تحقيقنا هذا اشار اليه قوله فالعاقل والمعقول آه فانه لا حاجة لجميع ما سبق ووجه
الظهور ان ما سبق يدل دلالة ظاهرة على ان المعقول منا لو لم يكن عين العقل بل بغيره اي حاضر عند المدرك الذي
هو حقيقة الحضوري لزم ان يكون علمه بحصول صورته وهذا الوجه ليس له اختصاص بهذا المقام بل جار في الحضوري
مطلقا كما لا يخفى قوله فيه غطاء وفي القاموس غطى الليل فلانا البسه ظلمة والغطاء ككتاب ما يغطى المراد قوله
فيه دون الاسم آه لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيه بالنظر الى
لان المجردات مع كونها فاقرة الذات في جميع الكمالات لما كان تعقلها عين ذواتها فالواجب تعالى من جميع انواع
النقائص احق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته الثبوتية وفي الاقدام في كون منبعها نفس الذات القدسي
الحق جلت ذكره امر غنيه تعالى بعين ما ذكر من الحجة القاطعة والبينة الساطعة قوله فيه يلزم اجتماع المثلين قال
بعض الاعاظم لاحد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين
يلزم عدم علم [illegible] الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين المحال
يقول العبد المعتصم بحبل الله المتين ان في قوله بعد التسليم اشعار اليه لا احد ان يمنع على تقدير كون علم الصورة الذهنية
حصولية والكنه متحدين بالذات لزوم اجتماع المثلين المستحيل مستندا بانه عبارة عن اجتماع امرين متحدين
في الماهية النوعية في محل واحد والمستحيل اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز بينهما كما صرح به المحشي في موضع اخر والتمايز
بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا بحسب بل المحل الواحد في ازمنة متعددة او زمان واحد توجب
تعدد التشخصات باعتبار الحيثيات كالهيولى وفي قوله والاغماض اشارة الى ان ما يبتني عليه الاستحالة من ارتفاع
الامتياز عن حكم الحس على تقدير جوازه لجواز ان يكون السواد المحسوس واحد السوادات المتكثرة ليس مما ينبغي ان يبتنى عليه لانا
لا نجد باسا في الارتفاع المذكور اذ الحس قد يغلط كثيرا كما هو المقرر في مقره فادعاء الاستحالة ادعاء محض
كيف ان الجسم يغمس في الصبغ فيغلبه كدرة ثم كحلية ثم سواد ثم حلوك اذ ليس ذلك الا لوقوف افراده السواد
المتعاقبة فالكحلية كدرتان اجتمعا والسواد كحليتان والحلوك سوادان بعينه اجتماع المثلين فلنتامل واما تقرير

النقض فجوابه انه على تقدير حصول الاشياء بانفسها لا بد لعلم جزئي بما هو جزئي ان يحصل هو بنفسه وبتشخصه مقارنا
بالعوارض الخارجية في الذهن اذ الكلي قاصر عن افادة علمه بما هو كذلك وح يلزم اجتماع المثلين الذي
ادعيتم بالاستحالة لاجتماع التشخص الذهني والخارجي والتشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية
في محل واحد وهو النفس ولا يصغى اليه الا كعلم الجزئي بما هو جزئي فانهم استدلوا على حصول الاشياء بانفسها
في الذهن بانا نحكم على اشياء لا وجود لها في الخارج باحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود
تلك الاشياء اذ ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وهذا
الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي ايضا في الذهن لجريان خلاصة الدليل فيه ايضا بانا نحكم عليه بما هو
كذا باحكام ايجابية صادقة مختصة به ككون زيد بصيرا فلا بد من الوجود واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
ووجود المغاير معه حقيقة او اعتبارا لا يكفي لصدق الموجبة والا لكفى لصدق قضية زيد قائم مثلا وجود ماهيته
الانسانية في ضمن جزئي اخر كعمرو وغيره فلا بد من حصوله ووجوده من حيث انه متشخص بعوارضه الخارجية
ومكتنف باللواحق العينية في الذهن وليس العلم زائدا على هذا القدر والجواب بانا لا نلتزم المماثلة المستحيلة بين التشخص
الذهني المكتنف بالعوارض الذهنية والتشخص الخارجي المتشخص بالتشخصات الخارجية او التشخصين الخارجيين اللذين
تشخص احدهما متغاير لتشخص الاخر لتحقق التمايز بينهما كما من الخطين او السطحين المتماثلين في الاكناد والاستقامة
الحالين في سطح واحد او جسم كك بناء على ما تقرر في الحكمة من ان المحل هو الكل لا البعض دون البعض لانهما
من حيث انهما ممتدان في جهة محل لاحدهما ومن حيث انهما ممتدان في جهة اخرى محل للاخر مشترك كما اشرنا
اليه بقاء فهم قوله علم حضوري الذي لزم اجتماع المثلين قوله فعلم حصولي لانتفاء المماثلة المستحيلة بين الصورة العقلية
الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما اما على تقدير كونه غير العلم فليس من هذا القبيل بل لانه
اذعانية يحصل عقيب اكتناف الصور الذهنية بعوارض الذهنية كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق وزال
الاشتباه والناشي من اطلاق لفظ التصديق والاذعان والاعتقاد على الحكم على طرز الاوائل واطلاق
التصديق والقضية على المفهوم العقلي المركب على راي الامام بتغاير الاطلاقين فوقوع النسبة والمفهوم العقلي من حيث

الا كن ف علم وتصديق وبدونه معلوم وجزا حز وقضية قولـه في الحاشية علم واحد غير مركب هذا على التقدير
حصول الاشيا باشباحها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشيا بانفسها فلا لظهور وجه
لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب ح هو الامر العقلي المركب في مرتبة القيام اذ ذاتيات
الشي لا تختلف باختلاف العبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانقسام
اللازم للتركيب ينافيه مع ما فيه قول المحشي بعيد هذا والتصديق عند الامام علم مركب من العلوم
المتعددة لا علم واحد بسيط فالتوجيه توجيه الكلام بما لا يرضى قائله والقول بان تركيب احد المتحدين
والكان ذاتا وحقيقة لا يوجب تركيب الاخر الا ترى ان مرتبة لا بشرط شي وبشرط شي متحدان
مع كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة لا محصل له عندي لما عرفت ان ذاتيات الشي لا تختلف
باختلاف الاعتبارات كما تمسك به ذلك الفاضل في مواضع عديدة واما مرتبة لا بشرط شي وبشرط شي
فلا نم بساطة احدهما وتركيب الاخر لان الشي الواحد الصالح لان ينتزع منه شيئان في ظرف
اللحاظ اذا لاحظه العقل مبهما باعتبار انتزاع معنى مبهم يسمى مرتبة لا بشرط شي واذا لاحظه مبهما محصلا
باعتبار انتزاع معنى مبهم ومحصل ومرتبة بشرط شي فاتحادهما انما هو باعتبار منشا الانتزاع وليس بمعتبر
بساطة احدهما وتركيب الاخرى اما المفهوم الانتزاعي المتعدي لهما وان كان بسيطا ومركبا فهما متغايران
ومن ههنا ترى بعضهم يقولون ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هو باعتبار ملاحظة العقل ونحوه وما ظهر لي
في هذا المقام بعون الملك العلام وهو ان مقصود المحشي ان المسمى بالقضية في قول السيد هو المفهومات
من حيث انها امر عقلي مركب معتبر فيه الواحدة عروضا ووجودا لا من حيث انها كثرة محضة
ضرورة ان القضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه الحيثية علم واحد غير مركب اي ليس
علوما متعددة عند الحصول ثم اعتبر فيها الوحدة اذ الحاصل في الذهن ح انما هو الشي الواحد من حيث انه
واحد والكان في نفسه ذا اجزاء وتعدد العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا
عند الامام لان التصديق عنده علوم متعددة مرفقة ومعتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند المحشي كما سيأتي

سيا يأتي ان المراد بالمفهومات في قوله العلم بها اه هو المفهومات المتعددة المحضة حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا
عند الامام ومن ههنا يظهر ان الفرق بين التصور والقضية عند الامام ليس بالعلم والمعلوم والكلام ان نوقش
بادل ويؤيده ايضا ما سيأتي من المحشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية حيث لم يقل
هو ادراك القضية فما ظن من ان مقصود المحشي من اتمام هذا الكلام هو الكلام على السيد بانه يلزم عدم الفرق
بين التصور والقضية بالعلم والمعلوم في المقرر عند الامام خلافه عجيب كل العجب فالمقصود انما هو نفس تبيين
الاختلال في العبارة والقول بانه من قبيل صنعة الاستخدام وهي من المحسنات المعنوية كما تقرر في
علم البديع والبيان ليس بجيد اذ من المعلوم ان تحسينها ليس على الاطلاق بل اذا قام القرينة على فهم المراد
وههنا محل تعقيم كما في تلك العبارة اذ ليس في سياقها وسباقها ما يدل على هذا المراد وبهذا احتاج
المحشي في اثباته الى امر خارج والله اعلم بالصواب وهو المستعان في كل فصل وباب قوله وبرأسه الظاهر
انه ليس داخلا تحت النقل لان ما يظهر من تتبع كلامهم وتفصيح تصريحاتهم هو انه لما كان العلم الحصولي من مقولة
الكيف وفسر بحصول الصورة مع كونه من مقولة الاضافة حكموا بالتسامح ويكون المراد به هو الصورة الحاصلة كما في
شرح المواقف ولم يظهر انهم عمموا الكيف وانما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم اندراج ما هو من مقولة
الكيف تحت مقولة اخرى بحسب تفسير الاول فلو عمموا هو المراد منه بحيث يعم الحضوري ايضا عاد المحذور
المذكور لان العلم الحضوري ليس مندرجا تحت مقولة معينة بل حاله كحال المعلوم لاتحادهما ذاتا واعتبارا
كما صرح به بعض الاذكياء فما الفائدة في التسامح بل هو تتمة اوردها المعترض من عند نفسه لتتميم اعتراضه
واذا ادريت هذا فاعلم ان حاصل الجواب انا لا نم ان الصورة اي صورة الشيء اعم من الحضوري لان المفهوم
منها انها حكاية عن ذلك الشيء والحكاية وعينها مع المحكي عنه محال بل هما متغايران مصداقا بالذات او بالاعتبار
فلا بد ان يكون تلك الصورة مغايرة للمعلوم مصداقا فكيف يعم الحضوري لانه وان وجد بينه وبين معلومه مغايرة
في المرتبة المتأخرة عن صدقهما لكن لا ينفع للشمول فما رسم ان هذا الجواب ليس على قواعد المناظرة لان
السائل مانع قل والمانع لا يتوجه عليه المنوع الثلثة فاسد كما لا يخفى فتدبر فانه من سوانح الوقت قوله

في المطالع حاصله على ما نظر لي انه لو كان العلم الحصولي للنفس الموجودة بزوال شيء عنها فالشيء الزائل
اما ان يكون ايضا علما حصوليا او غيره بل صفة اي امرا غير الادراك الحصولي سواء كان علما حضوريا ام لا وعلى
الثاني فليس الا في وعلى الاول فذلك الادراك الحصولي لا بد ان يكون امرا وجوديا والا لزم ان
يكون الامر العدمي وهو الزائل انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الحصولي الزائل وهو محال فبطل
الرأي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر واما على التقدير الزوال فلان كل علم صالح
لان يحصل العلم بزواله او بزوال زواله صفة حاصلة واقعيا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا منفاة
كما يشهد به الوجدان والزائل او زائل الزائل لا بد ان يكون وجوديا سواء كانت المقدمة
القائلة العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء ما قوله كما في حاشية اي حاشية او لا فكما قيل انه لو كان احتمال
كون الزائل حضوريا داخلا في الشق الاول فبطلان اللازم لان المفروض انما هو كون الحضوري
زائلا ولو كان داخلا في الثاني فما صح اذا ارتفع احتمال كون الزائل حضوريا غير صفة كعلم النفس وجود
بذاتها وهو وهم وكذا ما قيل لو كانت المقدمة القائلة ما قوله لا يلزم وجودية جميع الادراكات
لانه اذا تعلق الزوال بزوال زائل وجودي لا يلزم وجودية الزائل الاخير لان العدمي يجوز ان يكون
انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا المطلب بان
هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم ليس كذلك وايضا
لو كانت عدما لكانت عدما لما يقابلها وهو ان الجهل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون
ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو ايضا لا يخلو المحل عنهما معا كما في الجماد وفيها فقد [illegible]
فينتفي الادراك وجوديا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب الجواب قوله في الحاشية نعم
هذا الطريق واقع في منها انه فيما اختاره صاحب المطالع لا يتم التقريب لان اللازم كون الادراك الزائل
وجوديا محضا والثابت لا ينفي منهم والانتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق ومنها ان في هذا الطريق على تقدير
نقيض المدعى يلزم اجتماع النقيضين بخلاف ذلك الطريق قوله فيما فيه بين انه ضروري الحاجة الى ارتفاع

ارتفاع النقيضين ولا يعلم ان في هذا المقام اشكالا تفطنت به معاصر الاستاذ فدفع ايراده بان
ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه والمستلزم لاحد النقيضين يستوجب وجوب
الآخر فيلزم ان يكون النقيضان واجبا وهو يستلزم لاجتماعهما وقد سنح لي في مجلسه العزيز دفعه لكنه
لم يرض به وهو انه ليس معناه رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم ما لزم فانه ليس بمحال بل معناه رفع احد
النقيضين كما هو شان رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد وانتفاؤه بانتفاء جميع الافراد
فمعناه ما لزم من استلزامه وجوب احد النقيضين ومن الظاهر انه لا يستلزم اجتماعهما قد عرضته على الاستاذ
مد ظله فاستحسنه ثم انه في تقرير آخر ان معناه انه على تقدير ارتفاع نقيض الآخر محال وهو انما يستلزم وجوب
ذلك النقيض الآخر على ذلك التقدير وهو ليس بمحال وقد يجاب بان [illegible] هو نفسه ان معناه معية رفعهما
محال فيجب سلب معيتهما وهو ليس بمحال فافهم قوله فيه مع انه آه بهذا ثبت المقدمة الممنوعة وان لم ينفع
بالمقصود لما مر انفا فنفى الفائدة في ذكره غير صحيح قوله فيما لا ينفع بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها
صاحب المطارحات لانها تدل على الايجاب الكلي كما تلونا عليك قوله جميع تلك الادراكات اي الادراكات
الغير المتناهية السابقة قوله فالاولى آه لم يقل فالصواب لجواز حمله على المعنى الصحيح وهو انما هذا المعنى فان معنى
فللنفس ادراكات من حيث الانتفاء والبديهة تشهد بخلافه او المعنى الذي سيأتي من المحشي قوله فيلزم انتفاء آه ان
الوجدان شاهد بخلافه قوله بل انتفاؤها تبا والاستدلال عليه بان الادراك منشأ والامتياز فلو كان
انتفاء محضا لم تتميز لان الانتفاءات المحضة والسلوب البسيطة لا تتميز الا بملكاتها والا لم يكن الحصر بين الذات والسلب
عقلي ويجزم به العقل بمجرد ملاحظة الطرفين ليجوز العقل ان لا يكون الانسان ولا سلبه بل الانسان
يكون مسلوبا بالسلب الآخر ممتازا عن السلب الاول بذاته المخصوصة فهو كما ترى ولما لم تتميز فكيف يكون الذي منشأ امتياز
الغير غير تام اذ عدم التمايز الا بملكاتها لا يوجب عدم كونها منشأ للامتياز الغير ومن ادعى فعليه البيان ان
ان الملكات ايضا منها سلوب بسيطة فيتراجع بان تمايز السلوب لا يتوقف الا على الاضافة الى ملكاتها لا على تمايزها
ايضا فتدبر قوله واللازم على تقدير آه اذ على هذا التقدير يكون ادراك لي كان انتفاؤها تباله فيتحقق الادراك حق

اشارة الى ان الاضافة لا يوجب تمايز المضاف الا اذا تمايز المضاف اليه فافهم ١٢ منه عفا الله عنه ولي

بزوال سابقه زال ثبوته وبقي انتفاؤه المحض بناء على ما تقرر ان النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد توجه
الي القيد فقط ورد عليه بان العدم المحض اذا كان موصوفه موجودا يكون عدما ثابتا والسالبة
في هذه الصورة يصدق معدوله وقد فرض وجود الموصوف اذ الكلام عند تحقق الادراك الاخير
فالاعتراف بالانتفاء المحض اعتراف بالادراك كما دفيه كلام سيأتي قوله ولا شك انه اه فيه
ان استحالته على تقدير حدوث النفس مسلم واما على تقدير قدمه فمم لجواز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني
التي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات مختصة بحدوث النفس [illegible] اث به عليه الحاكم ليتم
استحالة النسبة في التصور والتصديق على تقدير كونها نظريا على حدوث النفس والظاهر انه يمكن ان يستدل
على انتفاء تلك المرتبة رأسا بان يقال بعد تمهيد مقدمة وهي انا نفرض مفهومين متناقضين مفهوم شيء حصل
في الذهن بنفسه او بوجه الذاتي او العرضي سواء كان مرآة لملاحظة او لا ومفهوم خلافه ونسمي احدهما
بالمعلول والاخر بالمجهول المط ان مرتبة العقل الهيولاني لو كانت من الواقعيات فنفرض ان عمرو مثلا
كان في تلك المرتبة ثم حصل له او لا مفهوم المجهول المط بالمعنى المر فان العقل لا ينفك عن تجويز حصوله
ابتداء كما يشهد به الوجدان فزيد مثلا اما معلوم عنده بان يكون حاصلا له بنفسه او بوجهه وقد فرض انه
لم يحصل له سوى مفهوم المجهول المط فيكون عنوانا له وصادقا عليه فلزم ان يكون حين كونه معلوما مجهولا
مطلق واما مجهول مطلق فيكون حاصلا له بهذا المفهوم الصادق عليه المفروض الحصول فلزم ان يكون
معلوما حين كونه مجهولا مطلقا ولهذه الشبهة تقريرات واجوبة مختصة بها هذا التقرير مما سنح لي عند المناظرة
مع بعض اصحابي وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يات احد بما يعتد به فهو احق بان يسمى بالجذر الاصم قوله
اذ زوال الشيء آه افاد بعض الاعاظم انه ممنوع ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه لتحقق العدم السابق كما في الحوادث
وسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب
في الادراك الحادث فمن اين يلزم ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء
السابق عليه بل هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب

نعم قضية الانتفاءات تحقق لعدم لزوم تحقق التراميات مع قيل تعلق الزوال وتخصيص الدليل يوجب عدم
تمام التقريب لانه ينفي احتمال كون الادراك والانتفاء سابق عليها هو انتفاء له فافهم فانه
دقيق قوله فالادراك الذي يعقبه الضمير الاول للانتفاء والثاني للادراك يقال عقبه فلان
اذا جاء على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاء للادراك اخر فالادراك الذي يعقبه
ذلك الانتفاء ان كان انتفاء للادراك السابق عليه كان ذلك الشيء انتفاء للانتفاء الادراك الذي
هو سابق عليه بمرتبتين ولما كان ذلك الادراك الذي يعقبه ذلك الانتفاء انتفاء له وانتفاء انتفاء الشيء
يستلزم تحقق ذلك الانتفاء والا لزم ارتفاع النقيضين فتحقق الادراك المنفي السابق على ذلك الانتفاء
بمرتبتين ثم يستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق عليه بمرتبتين
وهكذا فيستلزم كل ثالث لاوله فبطل كلية الرابع ولزم اعادة المعدوم وانقلاب المثبت الى المنفي وبالعكس كذا
الى غير النهاية فافهم [illegible] في الحاشية وجه آخر توقفت تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف
ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته اعني الزمان فاذن تبدل الزمان امكانا
وجوبا وامتناعا فلو جاز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء وممتنعا في زمان الاخر كزمان الاعادة
ثانيا علم ان الوجود في الزمان الثاني مغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة يلزم انقلاب احد المواد
الثلثة الى الاخر ومع مخالفته لبديهة العقل يوجب نفي الحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعا لذاتها
في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة وفيه سد لباب اثبات الواجب وتارة بانا
اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم عدم فيصدق اولا زيد معدوم وثانيا لا معدوم وثالثا ليس بلا معدوم
ففيها ثلثة اعدام الاول المستفاد من كلمة ليس والثاني من كلمة لا والثالث من كلمة معدوم ففيها عدم عدم العدم
فلزم اعادة المعدوم بعينه والاعتذار بتغايرها لاختلاف الزمانين او تخصيص استحالتها بصورة الوجود مشترك
والجواب عنه بانهم لعلهم جوزوا اعادة العدم المحض وانما منعوا اعادة الوجود والمعدوم وههنا يلزم اعادة
العدم الثابت لان الادراك عدم ثابت فيعود بالثبوت فيرد عليه ان الحكماء اتفقوا على استحالة الاعادة

يجيء منها ان تخلل العدم بين الشيء ونفسه مع ان النسبة لابد فيها من الطرفين فيكون ح الوجود بعينه العدم
غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول ورد هذا بان في انتفاء الجزء كفاية ومنها ان المعاد
انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وهو ممتنع وزيف بان اللازم للاعادة بعينه
اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود
قبلها بحسب الامر نفس الامر كيف وقد حكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع تلامذته وكان ذلك مصرا
على النفي فقال له انكان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لان الذي عنده كان يباحثك وانت
ايضا غير من يباحثني فبهت وعاد الى الحق واعترف بان الوقت ليس من المشخصات ومنها انا فرضنا
اعادته بعينه وانه قادر على ايجاد مثله مستأنفا فلا يتصور منه ايضا لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاشتباه
بدون الامتياز ودفع بانا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فهذه الدلايل ان تمت لدلت على استحالة
العدم المعدوم ايضا كما دلت على استحالة اعادة الوجود المعدوم بذلك بعينه قال قوله الثالثة حاصله انه
اذا تحقق في النفس ادراك كان زوال الالم ثم انتفى عنها فهذه الانتفاء ايضا يكون ادراكا لكنه لا يكون
انتفاء محضا لان الادراك صفة قائمة بالمدرك فيكون في قوة المعدولة وانتفاء هذا الانتفاء الثابت
الذي في قوة السالبة المعدولة يتصور بانتفاء الانتفاء البسيط وبانتفاء الثبوت فقط فالاول يستلزم
الادراك الاول الذي في قوة الموجبة المحصلة والثاني لا يلزم ارتفاع النقيضين دون الثاني بل يستلزم
الانتفاء الذي هو في قوة السالبة البسيطة فلا نم ان انتفاء انتفاء الشيء بعينها يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة
المحصلة لجواز تحقق هذه الانتفاء على الطريق الثانية وان اختلج في صدرك ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة
متلازمان عند وجود الموضوع وهو هنا النفس لكونهما نقيض المعدولة والسالبة البسيطة اللتين هما متساويان عند
وجود الموضوع ونقيضا المتساويين متساويان فكذا الحال في ما في قوتها وفي قوة نقيضيهما فنقول ان
العدم الثابت والعدم المحض متغايران مفهوما واذا ما صدق ان العدم الثابت صار ادراكا بخلاف
المحض فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون لصدق احدهما مع كون الصفة الادراكات من النفس ايضا

راسا الا الآخر منهما دون الثانية فلا تم التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة وكذا بين ما في قوتهما
حتى يتفرع عليه تلازم نقيضيهما او تلازم نقيضي ما في قوتهما ومن ادعى فعليه البيان هذا ما حصل لي في هذا الآن
والله اعلم بالصواب للناس فيما يعتقدون مذاهب قوله الا ما هو بازائه فالكاف العكس الفائت وبالـ
والله خالق لي زائد قوله يدل على خلافه مم بل على ان الاحق زائد على السابق وهو ما فوق مولده سماه العرب
وهذا ايضا وان كان لا يتصور على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق لكني اين هذا الحين ذاك
كما نرا وان الوجدان حاكم بان العلوم تتزايد يوما فيوما بمعنى ما مر اليه الايماء وهو نورث حصول ملكة
تحصل بها الاقتدار على تحصيل ادراكات في الزمان الاحق زائد على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق
بالمعنى الذي قصد فتامل قوله وايضا يلزم آه لعل غرضه انه على تقدير صحته ما ذكر صاحب المطارحات في
الشق الثاني يمكن اقامة دليل آخر على ذلك المدعى لانه دليل تام في نفسه كما يدل عليه قوله كما ذكره في
الشق الثاني فلابد ان تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضرورية وبحسب سبق
تلك على هذه اما على الجمع او على سبيل التعاقب لا على التعيين وبناء لزوم اجتماع النقيضين على الاول ولم
والمصنف لم يردد آه يعني لما كان مقصد صاحب المطارحات اثبات المدعى بابطال نقيضه باستلزامه احد الامرين
وهو الخلف او تحقق امور غير متناهية احتاج الى ترديد الشيء الزائل والمصنف لما ابطله باستلزام الآخر فقط
وهو حاصل بدون الترديد فالترديد مستغنى عنه قوله الا زوال واحد والا لبطل الحصر العقلي بين الشيء ونقيضه
كما مر قوله وايضا العلم توضيحه ان اجتماع العلتين حدوثا يستلزم اجتماع الالتفاتين لكون المعلولين في ان واحد والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الوجدان شاهد بانه لا يتعلق علم بشيء الا وان يتعلق به قبله التفات من النفس
مواجهة مع المعية فاذا اجتمع العلتان بمعلولين متغايرين حدوثا في زمان واحد اجتمع الالتفاتان اليهما
قبلهما في ان واحد واما بطلان التالي فلما هو المشهور من ان النفس لا يطيق ان يتوجه الى شيئين في ان واحد
بالتفاتين متغايرين وبعد هذا فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم اعادة المعدوم
بعينه اذ لابد للعلم بهذا من زوال كما لابد للعلم بذلك من زوال آخر والا استوى حال العلم وما قبله وقد بطل

ما سبق الى معه بينهما فلا بد ان يكون ذلك الزائل معدوما ثم موجودا ثم معدوما وهل هذا الا دعينه
لزومه وفيه ان الثابت بالمقدمة الممهدة انما هو بطلان المجامعة حدوثا لا بقاء فلا يلزم تخلل الوجود
ولو استعين بالمقدمة القائلة ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد لغير المقدمة الممهدة على انه لا يصح
ولا يبدل اخر ثم هذا كله على تقدير اذا التعقيلية بعد قوله يلزم اعادة المعدوم بعينه اما والفاصلة كما في بعض النسخ وا
بعض الافاضل ايضا فسخيف عند فطانة قوله لما اشتهر الخ فيه اشارة الى ان في الكتاب المذكور فيه من ان
القوم وان تشتتوا به لكنهم لم يأتوا عليه بسلطان عظيم اذ غاية ما قالوا هو انا نجد من انفسنا انا اذا اقبلنا
بذاتنا على ادراك شيء يتعذر في تلك الحالة الاقبال الى ادراك شيء اخر وهذا هو الذي يترايا من الطريق
المستقيم واما لهم عن النهج القويم وانما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك الخيالي حتى اذا قلت
الانسان ناطق احالا عقليا بمفهوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب بهذه الالفاظ فاذا
قلنا الناطق انسان فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب بخلاف الصورة الخيالية فانها تبدلت وان القوة
الخيالية لا تقوى على استحضار امور كثيرة واما القوة العقلية فليت شعري كيف تتعذر ما بدا الى القوة الخيالية لا القوة
العقلية بل البرهان قائم على خلافه لانه حين حكم لا بد من حضور الطرفين بالضرورة ان القاضي على الشيئين
لا بد ان يحضره المقضي عليهما والالما جاز الحكم على المجهول والمنسي وهو كما ترى وايضا اذا تصورنا الشيء بحده للامور
العلم باحد اجزائه معتبرا للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم لكل اجزائه دفعة لاستحال حصول العلم
بحقيقته وايضا المقدمة الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدمتين ومن الحجة القاطعة انه من المقرر في مقره
ان الله تعالى والعقول المفارقة وكذا النفوس الناطقة بعد مفارقتها الا بدان لا يمكن ان يكون شيء
من معلوماتها موجودة بالقوة بل لا بد من حضورها بالفعل وهو دائم لا يسار ظنوا وقد اقتدى بالامام
الفاضل الجلال الدواني ايضا في بعض تصانيفه فعليك بلفظ القريحة قوله بعض ائمة الكشف فيه اشارة الى خلاف
البعض فان الشيخ الاكبر رضي الله عنه قد يستحيل ثبوت الترقي بعد الموت والفهم الظاهر ان المثوبات غير
واقعة وهي ليست الا ادراكات قوله في النشأة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن قوله وتارة

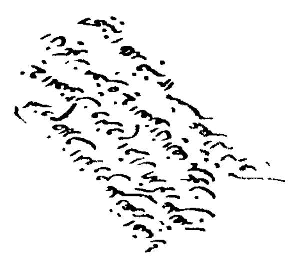
وبازاء وجود الامور آه فقد تصدي بعضهم لدفعه بان المراد بقوله بحسب ما في نفس الامر امكان ادراك الامور
الغير المتناهية على وجه البدلية فرداً واحد ولما كان الادراك عبارة عن عدم اللاحق للامر وهو لا يمكن الا
وجود ذلك الامر بالفعل فيلزم ان يكون فيها امور غير متناهية بالفعل حتى يمكن ان يزول لكل واحد
منها في هذا الان على البدلية ولم يدر انه كان في ان واحد ادراك الامور الغير المتناهية على وجه البدلية
ممكن لك تحقق امور غير متناهية على وجه البدلية فيما قبله ممكن فمع ذلك لا احتياج الى الامور الغير المتناهية
بالفعل بل في امكان امر واحد في كل زمان بين اثنين كفاية لانه لا يصلح ان يكون زمان لا نهاية في الزوال الذي الات
غير متناهية ممكنة على وجه البدلية في ان بعد ذلك الزمان نعم لو تصدي بهذه المقالة دفع منع الاول
لكان احسن كما لا يخفى قوله اعلم ان الاعداد آه في الحاشية المتقدمة دفع ما يتراءى من وروده ان توجيه
ان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر واحد او لا لا يختص من لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل
بجواز ادراكات انفعالية غير متناهية لكن لان العلم على حسب المعلوم ومن شروط القياس الاستثنائي ان يكون
التالي لازماً للمقدم بخصوصه لا لنقيضه ايضاً حتى ينتج استثناء رفع التالي رفع المقدم بخصوصه فانتاج الدليل
الذي اورده على هيئة الاستثنائي المطلوب به في حيز المنع والدفع مستغن عن الشرح قوله بمعنى انها الضمير للامور
فقط قوله موجودة بالفعل اي لا الى نهاية قوله في الحاشية واما على تقدير قدمها آه لم لا يجوز ان يكون
وجود العقل الهيولاني مختصاً بحدوث النفس كما سبق قوله بالمعنى الاول اذ انتزاع الامور الغير المتناهية
قوله فعدم تناهيها آه قيل معناه فعدم تناهيها بالمعنى الثاني ايضاً ممكن لعدم اختصاص التعاقب بالامور الانتزاعية
كما في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله والكائنة من الامور العينية الموجودة
الموجودة بالفعل ومع ذلك لا يتصور الاعدام تناهيها بالمعنى الثاني الاخير كما لا يخفى ولم يبين حال كونها من الامور
العينية الموجودة المتعاقبة للمواخاة البينة بينها وبين الامور الاعتبارية الانتزاعية قوله والحق هو الاول
في الحاشية فيه تنبيه على عدم مطابقة المثال على الممثل اذ عدم تناهيه بالمعنى الثاني والا فلا ينفع والتمثيل بالنفس
اللاتناهي قليل الجدوى قوله لان العدد من الامور آه في الحاشية لان العشرة مثلاً لا يصدق على نفسها

فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد له افراد كعشرة رجال وعشرة ابعاد الكبير
كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين ويصح اضافتها اليها لكن الى عشرة رجال باعتبار جزئية احاده
فمعنى عشرة عشرة رجال عشرة احاده عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا اخذ من حيث هو
يصدق على عشرة رجال وعشراته بالمواطاة على انه عين حقيقته واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير حصة
لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقته فلزم ان يكون افراد العشرة مثلا ما يتكرر نوعه
اي يصدق على اي فرد فرض منه موجودا تارة على عين حقيقته وتارة على انه وصف عارض له كما في حاشية المحشي
فافهم فانه دقيق قوله شيء اي شيئية كلما يتكرر نوعه اي نوعه الاضافي بل الاسم منه حيث لا يتجاوز الذاتية
لان كلما يتكرر جنسه وان كان غالبا فهو ايضا امر اعتباري بالدليل المذكور بخلاف ما يتكرر عرضه بان يتحقق في افراد
مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عروضه للموجودات
الخارجية فانه يجوز ان يكون امرا عينيا لجواز الاختلاف في افراده فافهم قوله فيها تارة ومنها عارضا اي
بعد اضافته الى ذلك الفرد حتى يصير حصة خارجية عنه عارضة له اما كونه عين حقيقته فباعتبار اخذه من حيث هو
فالذاتية والعرضية باعتبارين ولا غاية فيه كوجود زيد مثلا فان الوجود من حيث هو عين حقيقته ومن حيث اضافته
اليه اي وجود وجود زيد خارج عنه وعارض له لخروج هذه الاضافة عنه والكائنات الاضافة الى زيد داخلة
فيه فافهم قوله فيها كالقدم فانه لو وجد فرد منه للاتصف بقدمه فان حدوثه يوجب حدوث موصوفه
وقس عليه الباقي قوله فيها بان الامكان اه يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن اعتباريا بل موجودا في الخارج وصف
بالامكان فيه لكونه ما يتكرر نوعه وذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتصف بالامكان وهكذا الى
لا نهاية فيلزم التسلسل في الامور العينية قطعا لانه مركب من الاحاد ويدل عليه عبارة خلاصة الجواب ايضا حيث قال
والحق ان الواحد ليس بعدد وان تالفت منه الاعداد قوله العدد محمول اه لاتحاده مع المعدود
في الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين بين المقولات لا ينافي صدق احدهما بالعرض
على ما يصدق عليه الاخر بالذات كما صرح به بعض الاذكياء والوحدة سواء اعتبر فيه الجزء الصوري او لا ليس على هذه

هذه الصفة فغير المحمول غير محمول قوله والواحد اذ المشتقات معتبر اعتبار ليس هلى في هو حيث
اراد لوجوده في الاشياء وجوده النفس الامر بمعنى انتزاعها ومن المعدودات الاعلى حجر مجرد عنها
كما هو المتبادر منه تعريضه في رسنه قوله شيء يعتقد بها في المتبادر ومنه نفي مطلق الوجود عن الخارج قوله
وحج ترسيها الي بعض لما استوجب كون العلم زوالا تحقق الامور الغير المتناهية فيها ولم تبين بطلانها
في الحكمة مطلقا بل اذا كانت مترتبة مشخصة بعضها للتقدم وبعضها للتاخر لصدر المص لقوله وتلك
الامور اه اثبات الترتيب بينها فلو حمل قوله هذا على ظاهره حتى يكون المدعي اثبات الترتيب بينها
من جهة النفس بها لكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان يكون تلك الامور اعدادا مثلا والعدد الاكثر
مستلزم للعدد الاقل وبلغوا بافي المقدمات فلابد من تقدير مضاف وهو الاعدام فيصير منطوق
كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها ثم ابطال تلك الاعدام
او لا وبالذات والامور ثانيا وبالعرض ولا يخفى انه لا يكمل الا بذكر جميع ما ذكره وانما صرف عنان العناية
الي هذا لان استلزام كون العلم زوالا لا تناهي في نفسه شنيع مما غيره فافهم قوله كما يحصل اه اذ الملزوم
مقدم بالمهية على اللازم قوله فيها يلزم الترجيح بلا مرجح اي في حكم العقل بتركبها من ثلثة ثلثة لا اربعة واثنين اذ
العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بها فلابد من مرجح يرجح احدهما للتقويم عنده فلابد وان تقوم حقيقة
بامر دون امر لا يحتاج ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات وذاتياته لان المرجح انما لا بد منه لحكم العقل
بتقويمه به دون غيره لا لتقومه به في الواقع ورد بان الوحدات الف ليست اولى من تلك الاعداد اذ
الاشتمال لا يوجب الاولوية والا لزم تركيب السرير من العناصر اولى من تركيبه من الخشب المخصوصة وانما يكون
تلك اذا كان الاعداد محض الاحادات وعلى التسليم فالاولوية الف لا يوجب حكم العقل وجزمه بان التقوم
في الواقع للراجح لا للمرجوح كما لا يخفى فافهم قوله فيها يلزم استغناء ه هو اذا كان تقومها بالكل على سبيل البدلية اذ على
سبيل الاجتماعية وهو يورث ان يكون النسبة بينها نسبة الامكان والضرورة لشهادة الضرورة والايراد بان الكل
مقوم باعتبار القدر المشترك بينها لا بخصوصها والاستغناء عنها انما هو بالاعتبار الثاني دون الاول مندفع

قوله فيراي شنه واستدلوا عليه بان آه وبانه يمكن تصور العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد ٣

بان القدر المشترك بينها الذي يبقى بتقوم السنة انما هو الوحدات ففيه تسليم للمط قوله فيها فلا يخفى اه
اذ على تقدير تركبه من العدد والذي تحته ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح او الاستغناء
بل منحصر في اثنين وواحد قوله فيها مثل المركب من المقولتين اذ الوحدة ليست مقولة ولا مما يصدق
عليه المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء قوله باشتمال العدد اه كما هو مزعوم بعض ارباب الظواهر ظنا منهم
انه لو لم يكن له جزء صوري لكان عبارة عن الوحدات المحضة فيصدق عليه الوحدة بناء على ما تقرر من ان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لما مر من ان
الوحدة ليست من المقولات التسعة سيما من المقولة الكم والعدد من مقولة الكم اما على تقدير اشتماله على الجزء الصوري
فلا انضمامه مع امر من جنس الوحدة ولا يلزم صدق الوحدة عليه والجواب منع استلزامه صدق المتباين على شيء واحد
وصدق الوحدة على ما يصدق عليه العدد ذلك قوله واما مع نفي الجزء اه وهو راي ارباب التحقيق ويمكن الاستدلال عليه
بانا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري وشان الذاتي ان يمتنع عنه قوله اذ العدد ح اه وح لزم الترجيح بلا مرجح
وقوله او الاستغناء عما لا يستغنى عنه ثم اذ ثلثة ثلثة ليست ح مغايرة مع اربعة واثنين او خمسة وواحدة وقس عليه
البواقي قوله ومن حيث انها معروضة اه حيثية تقييدية معتبرة في العنوان فقط والا يلزم خلاف المفروض والاقرار
بما ربا عنه الفرار فافهم قوله حقيقة محصلة مترتبة عليه اثار سوى مجموع اثار الاجزاء لكونه من مقولة الكم وغيره
قوله ودخولها في العدد اه انما يحتاج الى هذه المقدمة ليظهر انه لا يصح حمل قوله لتحقق الوحدات على الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة الوحدانية لئلا يتجه المنع على قوله اذ العدد ح محض الوحدات اذ ح لا معنى لقوله فدخول الوحدات
اه فان الاستلزام مخالف لما يشهد به الوجدان فضلا عن الغيبة فافهم قوله فيلزم دخول اه مع انه يكفي التقويم
دخولها فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلثة اي اخذ وحدة مع وحدة اخرى
من الوحدات الثلثة من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية تقوم جزء العشرة دخول وحدة مع وحدة لا مع تلك الحيثية
في الثلثة وقد فرض استلزام دخولها مع تلك الحيثية تقوم الاول وحدة لا يستوجب تركب الثلثة من الاجزاء الغير المتناهية
اذ الوحدة مع وحدة بدون تلك الحيثية لا تغاير بذلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك اذ المعتبر في الثلثة مطلق



الوحدة فافهم قوله يد اي اشيه والقول لخزينه مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح اي بعد القول باستلزام
دخول الوحدات ابدون تلك الحيثية دخولها مع تلك الحيثية فقد يرد انه لم لا يجوز ان يكون المرجح هو ان المجموعات
التي هي سوى المجموعات الثلثة التي هي من الوحدات الثلثة اعتبارية محضة قوله بل نقول على تقدير آه يعني لو سلم قوله
العدد محض الوحدات اي الكثير من حيث انها كثيرة بان لا يكون الثلثة التي هي داخلة فيها ولا عارضة لها
فلا نم قوله فدخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد اذ دخول الوحدات فيه لامتناع تعلق حكم واحد شخصي بالدخول
المضاف الى الوحدات بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة كالوحدات من حيث انها كثيرة يرجع الى دخول كل وحدة
وحدة لا الى دخول الوحدات من حيث انها كثيرة وفرق ما بين كل وحدة وحدة والوحدات من حيث انها كثيرة
فان من الاحكام ما يصح استناده الى كل وحدة وحدة دون الوحدات كالدخول فربما صدق يصح استناده الى كل واحد
واحد من عشرين رجال مثلا لا الى كثرتها من حيث هي كك فلا نم الاستلزام بين الدخولين فضلا عن العينية قوله
بل حقق من ان العدد ليس جزءا للعدد مطلقا قوله متوقف على هذا المجموع آه لكونه جزءا منه قوله او غير مشتمل
عليه وسواء كان حينية الغرض الف غير معتبر فيه اولا قوله في الحاشية اعتبر للجميع هيئة آه فلا وجه للجزئية اصلا
نعم لو كان حقيقة محض الوحدات لكان له وجه ظاهر قوله لتحقق مجموع [illegible] عنها اي المجموع احاد الخمسة بغير الاحاد من حيث انها
معروضة للهيئة الوحدانية صالحة لانتزاعها اذ هو ومن هذه الهيئة بها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة وحدانية
ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منها هذه الهيئة والا فلا يمكن ان يعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض
تعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فافهم قوله ليست عدم العلة المغنية آه وعدم الاقل اي الجزء عدم العلة المغنية
كان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا يصدق عليه عدم الاقل فكيف ثبت الترتيب بالعلية والمعلولية قوله
فتبين بعينه الخ من ان الفاء للتعليل فلا بد ان ينضم مع الدليل شهادة الوجدان ليقطع البحث قوله ولوازمه لانه
اذا فرض عدم العلة التامة يلزم انعدام المعلول و ذا لا يتصور الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط
اي التام لكن بعدم الاجزاء مع كون متعلقه ما يتوقف عليه المعلول في قوامه ما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف
عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منشأ لبطلان الاولى قوله بل هو متعارف غير لازم لجواز عدم العلة التامة مع وجود الشرط

قوله بمعنى احادها اه اراد بالاحاد في مرتبة الكثرة المحققة وفي المركب مرتبة الكثرة المعتبرة فيها الهيئة عروضا او حلولا قوله
لانها جملة او بمعنى بعد تمهيد مقدمة ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشذ منها شيء
نقول نصدق قولنا لو كانت العلة التامة بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضها لكانت
العلة التامة جزءا من نفسها بالضرورة لكنها من جملة ما يتوقف عليه لانها بمعنى مغاير لكثرة العلل الناقصة المتوقف عليها
المعلول بتوقفها على الكثرة وقد فرض هي ايضا لكونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ما يتوقف عليه المعلول فصارت علة ناقصة لانها
بعض ما يتوقف عليه سواء بتخطر وجود المعلول بعده اي امر اخر ذلك والا لزم ان لا يكون العلة الاخيرة علة ناقصة
او يكون منحصرة فيها فهي جزء لنفسها ولا حد ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة
وكثرتها ولو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون جزءا لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليه
لانها بمعنى مغاير لكل واحد واحد مما يتوقف عليه وقد فرضت هي ايضا ما يتوقف عليه اه ما ذكره والجواب
ان الكثرة انما يتوقف عليها المعلول بتوقفها على الكثرة فتوقفها هو عين توقف كل واحد منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه
بخلاف المركب قوله ولهذا اي لان العلة التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها وكثرتها والحكم الواحد لا يصح ان يتعلق
بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم العلة التامة اه لما مر من ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة
من حيث انها كثيرة فعدمها راجعة الى عدم كل واحد واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد واحد فعلى هذا لا يرد
انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة المعينة لا بد ان يصدق قولنا الكثرة معدوم والا لزم اجتماع النقيضين
لو صدق قولنا الكثرة موجود لاقتضائه وجود ما فرض معدوما وارتفاع النقيضين لو لم يصدق ايضا
لكونهما متناقضين لان قولنا الكثرة راجعة الى قضية مجملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي هذا موجود وهذا
موجود وكذا قولنا الكثرة معدوم الى هذا معدوم وهذا معدوم في القضية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد
الذي فرض معدوما كاذبة ونقيضها صادقة والقضايا الباقية بالعكس بخلاف المركب فانه امر واحد وعدمه راجع
حتى الى عدم احد اجزائه هذا ما عندي في تحقيق هذا المقام وقد تحير فيه كثير من الاعلام قوله في الحاشية اذ التحقيق اه
يرد عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول لعدم علته وليس معنى الناقصة الا هذا اللهم الا ان يقال

يقال المراد بشرائط العلة المعينة كما حقق آنفا وقوله باب يكفر اه كناية عن عدم علة ما قوله من الاعداد المعدمة
اي وقت الانتزاع وكذا المراد في قوله بعد هذا فمنشأ انتزاعها ليس كك قوله ومعه استلزام اه دفع
لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العددات الامور انتزاعية فلا استلزام بين عدم الاقل وعدم الاكثر انما يتصور
اذا كان بين انتزاعهما ايضا استلزام لعدم تحققهما بدون انتزاعهما مع انا قد نتصور عدم الثلثة مع الغفلة عن
عدم الاربعة قوله فلا يكون تلك اه حتى تبين بطلانها باجزاء البراهين المنتهضة لابطال الغير المتناهي نقلت
المقصود اه حاصله ان المقصود من اثبات اللاتناهي في تلك العددات اجزاء برهان التطبيق مثلا فيها ليبين بطلانها
بان يقال لو كانت سلسلة تلك العددات موجودة مرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو في المرتبة الاولى
وبعده ب في المرتبة الثانية وبعده ج في المرتبة الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى نقص
تلك السلسلة مبدؤها من ... فنقول كما ان بازاء مبدأ الكبرى اعني ا مبدأ الصغرى اعني ب كك بازاء ثانية الكبرى
اعني ... ثانية الصغرى اعني ج الى ما لا يتناهى فلكان بازاء كل مرتبة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزم مساواة الناقص
مع الزائد والا فيكون في الكبرى مرتبة ليست في الصغرى بازائها شيء وذلك في جانب عدم النهاية لاستواء
المبدأ وانتظام الاوسط بينهما فيكون الصغرى منقطعا ومتناهيا وكذا الكبرى لكونها زائدة عليها بواحد ولا شك
ان كونها امورا انتزاعية لا يمنع ذلك كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي
المقدار بعد تعيين المبدئين في السلسلتين الكبرى والصغرى بلا فرض قطعات متساوية كك يجري في اجزائها المقدارية
بفرضها مع انها وهمية غير موجودة بالفعل والا لزم ان يكون الجسم المتصل المتناهي المقدار تقابل الانفكاكات
اللامتناهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بالضرورة لاستلزام
فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مقتضيا الى عدم تناهي المقدار قوله لا في الاجزاء المقدارية
اي التي يحصل بها تقدر الجسم كالنصف والثلث والربع هكذا الا التي بها تقوم وتحصل حقيقة الكلية كالهيولى والصورة
جنسية كانت او نوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء وبالفعل عند النظام
ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين والثانية فلا تتجاوز الاثنين الاعم احد

قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية صفة للجسم المتصل تنا وبالحيثية ويؤيده ما في بعض النسخ بدله الغير المتناهي

المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في اجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي المقدار

لانه بالفعل امر واحد متناه والقول بجريانه بعد خروجها من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية لا ينبغي

ان يجري كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وفي المقام كلام ليس هذا موضعه قوله قلت الاجزاء آه حاصله انه لا بد لجريانه

كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهية في نفس الامر او نفسها او منشأ انتزاعها حتى يظهر به بطلان ها هنا

والمقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم يكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي الاجزاء

واما تلك الاعدام فليست موجودة غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فلا يجري البرهان فافهم وفيه بحث

الحاشية امر موجود بوجود واحد وانما هو وجود الجسم كما يظهر بالتامل فابداء احتمال آخر غير سديد

فيها فثبت انها موجودة آه يعني ان الكل له وجود خارجي محض بحيث يصح منه انتزاع الاجزاء الضرب من العقل وكون

الكل على نحو الجملية هو وجود وهمي للاجزاء وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينها وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا

هذا الذراع ذراعان كذا في بعض حواشيه واما حمل المشتق على موصوفه فليس بهذا القدر بل الارتباط الذي يدرك

بالبديهة فيها دون ما نحن فيه وفي المبادي ولا طاقة لنا على تفسيره الى ما نعرفه كما قالوا في الحلول فلا يرد انه

عند الموجب المشتق معنى بسيط منتزع من الموصوف وله وجود خارجي محض وكونه بحيث يصح انتزاعه عنه وجود

للمشتق ومنشأ لصحة الحمل بينهما فلم لا يكون منشأ له فيما نحن فيه لعدم الفارق فافهم قوله فيه الا امتداد واحد اي

اي حقيقة وحدانية ممتدة امتداد واحد قوله فيها كيف والوجود آه يعني ان الوجود ليس حقيقة الا المعنى المصدري

الانتزاعي الذي ليس له افراد سوى الحصص كما مر فيما تعدده وتكثره انما هو تعدد المضاف اليه والصفة فلو كانت

الاجزاء الموجودة المضاف اليها الوجود حقائق مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلا معنى للاتحاد بينها ومن هنا

تسمعهم يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وفقه وفي المقام تفصيل وتحقيق ليس هذا موضعه

قوله فيها قال بعضهم آه المقصود من نقل كلامه الاستشهاد على ان يكون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر

عن كونه منافيا لوحدة الوجود ينافي وحدة الاتصال بينها اي كونها مشتركة الحدود قوله فيها يتحقق في كل جزء اي

اي سواء كان تحليليا او غير تحليلي فتخصيص التحليلي ليس على ما ينبغي قوله يجري في اعدام آه فتخصيص الاعدام بالاعداد لاتصاف
بالكثرة والقلة بالذات واما المعدودات فبتوسطها قوله فلا يرد آه فلو ترك لفظ العدد والاعداد في البيان
لم يرد اصلا قوله فيجوز ان يكون آه فلا يثبت الترتيب بين الامور لا من جهة نفسها ولا من جهة الاعدام المتأخرة
لعدم تحقق العدد الاكثر والاقل فيها قد والاستدلال عليه آه اراد بالدليل ما هو اعم منه ومن التنبيه على طريق عموم
فان الدليل مختص بالنظريات كالتنبيه بالبديهيات قوله في الحاشية يلزم ان يكون مترتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يتبع
مبدءه كما صرح به في موضع اخر قوله ليس له الا حصول واحد لما مر من ان تعدد المعنى المصدرية منوط بتعدد ما يضاف
اليه او يوصف به اذ ليس فليس قوله لما اشتهر ولما مر من امتناع استوار حال العلم وما قبله فافهم وتذكر ما قبله
فان قلت آه يعني انا لا نم ان لبطلان كون الادراك انتفاء شيء ليتوجب ان يكون امرا موجودا في ما انكشف مطابقا
للمعلوم فمن الجائز ان يكون اضافة كما يراه جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهني والامام القائل به فعلى هذا المراد
بقوله الامر العقلي الامر الذي هو ملك للعقل سواء كان على وجه الحلول والقيام فيه او لا قوله قلت العلم متصف آه فيه ما افاد
بعض الاعاظم انه لو اراد بالمطابقة الوقوع بالكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان اراد بها المطابقة في الماهية فممنوع ولا
ولا يجد بشهادة الوجدان بل لا بد من اقامة البرهان فيقال آه اي في الجواب عن السؤال المقدر بقوله فان قلت
قوله في بعض المدارك العالية وهي مدارك العقول المجردة والاجرام العلوية وذلك التخصيص لانها في مذهب المتكلمين ولا يثبت
الامام قوله لو عدمت آه فيه انه لم لا يجوز ان يكون محل ما لا يستلزم محالا فرضه وهو اعتقاد التعريف قوله ولهذا اثبت آه وبيانه في
بقوله بيانه ان العلم صفة آه قوله فان للمناقشة فيه اي في المقدمة المذكورة وجها فرأي شيئه بقوله وتقرير ان يقول على
قوله فهو غير الذي لا يخفى عليك ان هذا الكلام لا يصح الزاما على المتكلمين لا تحقيقا فان ولا احتمال ان يكون العلم عبارة
نسبة حاصلة في العقل كما هو مزعوم الامام ولا يفي ببطلانه هذا ولا ما مر كما زعم من ان العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة
والنسبة ليست كذلك اذا عرفت ان اتصاف العلم بالمطابقة بالمعنى الذي لا يجري فيها في حيز الخفاء فتذكر ان يقول آه
فالمراد بحصول الصورة او بعين حكمه على الامر الذي هو مطابق للمعلوم لا تمام التقريب فانه المراد بحصول الصورة الذي آه
او ولانه العلم المتجدد الذي هو مورد القسمة يدل على ان المراد به الصورة لاختصاص المطابقة بالمعلوم فيه وعلى ان مورد القسمة

حقيقة بحسب ظاهر القوم من دون هو كما ينبغي بعد هذا آخر ما تيسر لي الى الآن في شرح الكلام والله ارجو ان يوفقه

للاتمام حتى يختم بالعواقب والصلوة والسلام على سيدنا وسيد البرايا والانام وعلى آله واصحابه في زبدة ما في هذا النظام

الماكث بالاستانة بن ما صدر بانواع المعاصي المتوكل بجلب الله المتين محمد مصباح الاكي غفر له عنه وعن والديه

بسم الله الرحمن الرحيم هذه الحاشية لمولوي حسن الكهنوي على الحاشية الزاهدية المتعلقة بالرسالة القطبية الحلالية

هو الموفق بالدين بالاتمام بالله بالاستسناد عاصي بانواع المعاصي المعتصم بحبل الله المتين محمد مصباح الدين عفا الله عنه وقاه يوم الدين

له الحمد والمنة وعلى رسوله وآله وصحبه والصلواة والتحية قوله المعنى المصدري آه قيل المعنى المصدري
من مقولة الفعل والانفعال فهو امر مغاير للذات واما صاحب المصدر الهيئة القارة
المترتبة عليه فالحمد بالمعنى المصدري ستقول واما صاحب المصدر حاصل بالمصدر ستاليس و
ليس المراد منه الاثر الذي يترتب عليه كالالم على الضرب انتهى هكذا وجدت مكتوبا
في حاشية الحاشية في اكثر النسخ منسوبا الى المحشي وانت تعلم ما فيه من الاختلال فان
كثيرا من المعاني المصدرية يكون حقائقها غير متأصلة فلا يكون داخلا تحت شيء من المقولات
وذلك مثل الوجود والوحدة والكثرة وغير ذلك من الامور العامة وقد حقق
المحشي ان شيئا منها لا يكون داخلة تحت شيء من المقولات وان اريد بالمعنى
المصدري منشأ انتزاعه بحيث فهو فاسد ايضا فان مقولة الفعل عندهم عبارة عن التاثير
التجددي والانفعال عن التاثر التجددي ويكون كثير من منشأ انتزاعه امور دفعية لا تجدد
فيها اصلا كالانطباق والوصول وغير ذلك اللهم الا ان يراد من قوله المعنى المصدري
من مقولة الفعل آه القضية المهملة على طريق المتأخرين ويراد بالمعنى المصدري منشأ
انتزاعه او يقال اللام في قوله المعنى المصدري الواقع في حاشية الحاشية للعهد اي
اي المصدر الذي هو الحمد ولا شك ان الوصف بالجميل انما يحصل بالتدريج واستشكل
بان الحمد بالمعنى المصدري معنى اصطلاحي تابع للاصطلاح والمندرج تحت المقولات يكون
حقيقة متأصلة مركبة من الفصل والجنس والامور الاصطلاحية لا تأصل لها وجوابه ان
القول عبارة عن الصوت وهو معنى كلي متأصل في الخارج وله افراد بحسب المتعلقات فالالفاظ

الدالة على النسبة المعبر عنه بالحمد يكون ايضا فردا منه فالاصطلاحي بهذا المعنى لا ينافي دخوله تحت
المقولات نعم ان المعنى الاصطلاحي المركب من [illegible] عدة امور داخلة تحت المقولات
المتباينة غير مفتقر بعضها الى بعض كالنحو والصرف مثلا لا يعقل دخوله تحت المقولات
وليستفاد بعض تحقيقه في شرحنا لمسلم الثبوت يوفقنا الله لاتمامه انتهى وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بستانيدن قال في الحاشية تعبير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك
تتفطن بما ذكرنا ان للمصدر ستة معان انتهى فالاربعة مذكورة في الكتاب والاخيران
المصدر المجهول وحاصله وههنا معنى اخر وهو المصدر المشترك وفيه ان الحاصل المشترك
ولا تعقل معنى وراءه يحكم بكونه مشتركا فان حاصل المعلوم عبارة عن الحدث الذي
قطع النظر فيه عن التلبس بالفاعل وهو من حيث التلبس يكون مصدرا معلوما ومن حيث
القيام بالفاعل يكون مصدرا مبنيا للفاعل ومن حيث [illegible] الوقوع على المفعول مبنيا للمفعول
وحاصل المجهول الذي يعبر عنه في الفارسية مثلا ستوده شدگي هو الذي قطع النظر فيه
عن التلبس بالمفعول والمصدر المجهول هو الذي اعتبر التلبس فيه واعتبار التلبس في المصدر المعلوم
والمجهول ليس من جهة كونه جزءا منهما بل في الملاحظة فقط واما في المبني للفاعل والمبني
للمفعول فالتلبس بالقيام بالفاعل في الاول والوقوع على المفعول في الثاني يكون جزءا منهما
فهما مركبان من الحدث والنسبة الى جهة بخلاف المصدرين فان النسبة فيهما في الملاحظة
فقط ولك ان تقول ان الحاصل المعلوم عبارة عن الحدث الذي قيد بعدم التلبس و
المشترك هو الذي لم يعتبر فيه قيد التلبس ولا عدمه فثبت معنى اخر او تقول ان القدر المشترك
هو الذي يكون منشأ لانتزاع المفهومات الستة المصدرية المذكورة وهو في الاكثر
امر خارجي اي حالة خارجية قائمة بموصوفها كما في القيام والقعود والحركة وامثالها ففي الاولين
الوضع الخاص وفي الثالث الحركة التوسطية او القطعية او كلاهما ولا شك ان اطلاق

اطلاق لفظ المصدر على ذلك شايع في العرف واللغة فذلك معنى شايع له مشترك
بين الستة كاشتراك المشتق والانتزاع بين المنتزعات او نقول ان القدر المشترك
ما يطلق عليه لفظ الحمد مثلا اي احد المعاني الستة المذكورة لا على التعيين وهذا على طريق
عموم المجاز وهذا المعنى ايضا يمكن ان يراد بلفظ الحمد فتأمل قوله كان معنى الاخيرين
بعينه آه فيه اشارة الى ان معنى الاخيرين ليس بعينهما معنى الاولين من حيث الاضافة
فان المعنى المبني للفاعل في الضرب مثلا ما يعبر عنه بالفارسية بزدن وهذا
المعنى انما يحصل لمفهوم المشتق اعني اسم الفاعل مع اعتبار النسبة فان لفظ
الاخير في هذا التعبير دال على النسبة ولفظ الضارب على المفهوم الخاص اعني ما قام به الضرب
وكذا معنى المبني للمفعول في المثال المضروب ما يعبر عنه بالفارسية بمضروب شدن فهذا
المعنى ايضا مؤلف من مفهوم المشتق بصيغة المفعول والنسبة فالمعنيان الاخيران في الحقيقة
معنى اسم الفاعل والمفعول مع النسبة لكن لما كان مآل ما ذكرنا ومآل ما ذكره
واحدا فحكم بالعينية واشار بلفظ كان الى المغايرة قال في الحاشية على هذا التقدير اللام
في الحمد للعهد والاشارة الى الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تع لذاته وحاصله ان الحمد
اذا اريد به الحامدية فيكون معنى قوله الحمد لله الحامدية لله وهو الظاهر فيه ان الحامدية لله تع و ليس
فيه ثناء الله تعالى فان الثناء انما يكون في المحمودية لا في الحامدية فلم يحصل ح معنى الحمد
فلا بد على هذا التقدير ان يجعل اللام للعهد الخارجي اي الحامدية الكاملة وهي حامدية الله تع
لذاته كما اشير اليها في الحديث لا احصي ثناء عليك كما اثنيت انت على نفسك نقلت
اذا اريد بالحمد المعنى المصدري ايضا لا بد ان يكون اللام للعهد فقط فان معنى قوله الحمد لله قائم به
كما يقال الضرب لزيد والسخاوة لعمرو يعني انهما قائمان بهما قلت ان اللام للاختصاص والاختصاص
اعم من ان يكون بالقيام او بالوقوع والتعارف في هذا المعنى الاخير سيما في لسان الشرع بخلاف

غيره من المصادر كالتجارة والضرب فانه لم يظهر عرف الجمهور واهل الشرع في المعنى الاخير
ولم يفهموا في العرف من قولهم اي مدح لزيد ان المدح وصف متعلق بزيد وزيد محمود
باعتبار قيامها به فافهم تم له فان قلت اه هذا الايراد مذكور في الحواشي الكوسجية وتقريره
بحسب الجلي من النظر ما قرره المحشي ان الحمد يصدق عليه القول وصدق المبدا على شيء
يستلزم صدق المشتق على المشتق مع بطلان القول بان المقول هو المحمود واشار الى جوابه
بمنع الملازمة وتقرير الاشكال بحسب الدقيق من النظر ان القول جزء من الحمد فما وقع عليه الحمد
يقع عليه القول فان وقوع الكل على شيء يستلزم وقوع جزئه عليه فالمحمود هو المقول وبعبارة
اخرى ان في المشتق كالمحمود والمقول مثلا شيئان مفهوم المبدا ومفهوم الصيغة والاخير
لا يمنع التصادق والا امتنع الحمل بين المشتقات كلها والمبدا ان قد فرض التصادق بينهما
فلا مانع للحمل بينهما فيجوز التصادق مع انه ممتنع فان المحمود لا يكون مقولا بالضرورة وحله
ان الحمد له معنيان الاول المعنى المصدري اي القول بالجملة المشتملة على الثناء والثاني نفس تلك
الجملة والمحمود في العرف مستعمل بمعنى ما تعلق به الجملة بالمعنى الثاني وتعلق تلك الجملة بذات
المحمود انما يكون بتعلق الثناء به فان تعلق الى شيء قد يكون بتعلق الخصوصية تلك الجملة وخصوصيته
في الثناء وهو متعلق بذات المحمود كالباري عز شانه او غيره ولا يستعمل المحمود في العرف
بمعنى ما يتعلق به الحمد بالمعنى الاول اي التكلم بالجملة الثناء وان كان له صحة بالنظر الى حاق
اللغة ولكن لم يستعمل فيها كما ان ناس مشتق من الانس ولم يستعمل بمعنى الانس
اصلا كذلك القول له معنيان الاول المعنى المصدري وهو التكلم والثاني بمعنى المقول
والمشتق منه اعني المقول انما يستعمل في العرف بمعنى ما تعلق به القول بالمعنى الاول
ولا يكون الا الالفاظ ولا يستعمل المقول في العرف واللغة بمعنى ما تعلق به القول بالمعنى
الثاني اي الالفاظ التي تكلمت بها وان كان له صحة بالنظر الى حاق اللغة واذا تمهد

واذا تمهد هذا فنقول ليست الاستحالة الا في ان يكون المحمود العرفي الذي استعمله
ارباب اللغة مقولا عرفيا وبالعكس ولا يلزم بالنظر الى التقرير الاول من الاشكال ان
القول بالمعنى المصدري لا يكون جزءا من الحمد بالمعنى الثاني الذي هو نفس الجملة الثنائية
ولا بالنظر الى التقرير الثاني فان المتباينين يمتنعان التصادق بالضرورة فان المقول
بالمعنى المصدري آب عن الحمل على الحمد بالمعنى الاخير الذي شرحناه فان قلت ان القول
المصدري متعلق بالجملة الثنائية وهي متعلقة بالمحمود واردنا بالتعلق ههنا الوقوع فيلزم
صدق المقول العرفي على المحمود كذلك فان متعلق المتعلق متعلق فيلزم الاستحالة قلت كلا
فان كلما يكون على وزن الفاعل كما لا يجب اطلاقه على كل ما قام مبدؤه بل لابد
له في باب البعض من قيام مخصوص وللبعض من قيام على نحو آخر كما ان الواجب مثلا ما قام به الوجوب
على سبيل الانتزاع دون ما كان قيامه على سبيل الانضمام والا يجب حمل الواجب
على النفس اذا تصور مفهوم الوجوب لانضمام هذا المفهوم اليها في حالة التصور كذلك كلما يكون
على وزن اسم المفعول لا يجب حمله على ما وقع عليه الفعل بأي نحو كان بل لابد لكل
مفعول بحسب العرف واللغة من وقوع خاص فالمحمود فيهما ما تعلق به الجملة الثنائية بالذات
والمقول فيهما ما تعلق المقول المصدري اي التكلم بالذات بلا واسطة فلا يلزم الاستحالة
الا ترى انا لاحظنا نفس مفهوم الضرب مثلا بدون ملاحظة زيد والضرب واقع في نفس الامر
عليه فلا يصدق ان الضرب ملحوظ وزيد غير ملحوظ مع ان البيان الذي قرره القائل المعترض
ما التعلق م جار فيه فان الملحوظ فيه متعلق بزيد مع عدم صحة صيغة اسم المفعول اعني الملحوظ عليه و
اما اذا اريد بالحمد المعنى المصدري اي التكلم بالجملة الثنائية فلا شك انه واقع على نفس تلك الالفاظ
بالذات فلو اشتق اسم المحمود منه يصح اطلاقه على نفس الالفاظ بالنظر الى نفس الصيغة
المشتقة دون الاستعمال اللغوي والعرفي فان الاستعمال والعرف فيه ما قد عرفت ان

المحمود فيها ما تعلق به الجملة الثنائية والذي اشتق من المعنى المصدري للحمد معناه ما وقع عليه التكلم الخاص وما هو الا الالفاظ وليست الاستحالة فيه ولنمثل لك مثالاً ليدفع القلق من قلبك ان النفس اذا تصورت ماهية الحرارة مثلا يصح عليه لفظ الحار بمعنى ما قام به ماهية الحرارة وان كان القيام ذهنياً ولا يصح لفظ الحار عليها بالمعنى المتعارف في العرف واللغة ولفظ المقول المشتق من القول المصدري ايضا محمول على تلك الالفاظ ولا استحالة فيه ايضا وتوارديه بالمحمود المعنى المتعارف وبالمقول المخصوص ما تعلق به القول الثنائي اي الالفاظ الدالة على الثناء فلا شبهة في تصادقهما على ذات واحدة كذات الباري تعالى ولا استحالة فيه ايضا ومن بياني هذا يندفع الاشكال بجميع تقاريره وهذا ايضا من النفائس المختصة بهذا الكتاب قوله ثم المحمود به آه اعلم ان الحمد يحصل من امور اربعة الحامد والمحمود والمحمود به والمحمود عليه والاولان لا يحتاج الى بيانهما لظهورهما وفسر المحشي الثالث بما يحمد به من اسناد وصف حسن الى المحمود وهو المعنى المتفق عليه بينه وبين القوم وخالفهم في بيان الرابع فالقوم فسروه بما يكون باعثا للحمد سواء كان عين الثالث كما اذا اتفق زيد بعمرو شيء محمد الثاني للاول بانه متفق او غيره كما اذا اتفق محمد بانه شجاع والمحشي اذا نظر الى كلمة على ولفظ الترتيب في قولهم ان المحمود عليه ما يترتب عليه الحمد حمل الاول على التعليل القريب والثاني على الترتيب كذلك ولا شك ان المترتب عليه القريب للحمد هو الوصف الذي حمد به من حيث القيام والاتصاف بالمحمود فان في المثال الثاني المذكور للمغاير بلحاظ الحامد اولا الى الاتفاق واذا لم يحمد به باعتباره بواسطته صرف نظره الى الوصف الآخر فوجده متصفا بالشيء عنه فحمده به اي استند الوصف المذكور اليه فالسبب البعيد للاستناد الاتفاق والقريب هو اتصاف المحمود بالشيء عنه ولا شك ان المفهوم من السببية التي فهمت من على والترتب السببية القريبة فيكون هي المحمود عليه فاذا يكون ذات

ذات الوصف واحدة وهي من حيث الاتصاف يكون محموداً عليه ومن حيث الاسناد ۳
محموداً به كالعلم والمعلوم في الحصولي والحيثية المذكورة خارجة عن الملحوظ ومعتبرة في اللحاظ فقط
كما يقال ان العلم الحصولي حكاية عن المعلوم بمعنى انه ماخوذ بزيادة الحيثية كذلك يقال ان المحمود به
حكاية عن المحمود عليه بصرف النظر من الاتصاف وزيادة حيثية الاسناد في اللحاظ دون
الملحوظ فالذات واحدة والتفاوت في الاعتبار فقط وح يندفع به ما يذهب اليه الاوهام
انه على طريق الانشاء لا حكاية فيه وعلى طريق الاخبار يكون الفرق بين الحكاية والمحكي عنه
بالذات لدخول النسبة في الحكاية دون المحكي عنه فكيف يصح ما قال لا فرق بينهما في
الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه فما يصلح لاحدهما يصلح للآخر وجه الاندفاع ظاهر لظهور دفعه
بما بينا فتذكر قوله الا ان الفرق آه على صيغة المجهول يحتمل معنيين الاول انه لا يكون الفرق بينهما
بحسب التحقيق في نفس الامر ولكن الفرق في كلام القوم بالمغايرة بان يوخذ احدهما اختياريا
دون الآخر والثاني انه لا يكون الفرق بينهما في الواقع الا بحسب الاختراع واخذ احدهما اختياريا
دون الآخر وهما متغايران حقيقة لا كما يدل عليه العنوان قوله معللا بان آه ينبغي ان الجميل
الماخوذ في تعريف الحمد فعل وكل فعل اختياري فالجميل الماخوذ كذلك ولم يبين الصغرى فانه ادعاء
محض وغاية بيانها الحوالة على الاستقراء فان في الغالب انما يقع الحمد على الافعال وليس
بتمام لوقوعها على الصفات الكاملة للبارئ تع كالعلم والقدرة وغير ذلك مع انها ليست اختيارية
وبين الكبرى بان الفعل لا يطلق في العرف الا على الاختياري وبناء التعريف على المعنى الظاهر
وهو المعنى العرفي وفيه ان الفعل ينقسم الى الاختياري وغيره ونسبة الكلي الى جزئياته على السوية
وما يدفع به الترجيح من خارج وهو العرف كما في الوجود بالنسبة الى الوجود الخارجي بعيد فيه
اشكال فانا وان سلمنا ان لفظ الفعل اذا اطلق في العرف يكون المتبادر منه الفعل الاختياري
ولكن اذا اعتبر بالجميل فيكون المتبادر منه يجوز ان يكون معنى اعم وهو الوصف الحسن الصادر

عن التخصص بالاختيار او بغيره الا ان يثبت تصريحات ائمة اللغة بالنظر الى الاستقرار
ان المعتبر في الحمد هو الفعل الاختياري اذ في حكم اللغوي والعرف يكفي تصريحات ائمة اللغة
وبهذا التكلفات قال المحشي ولا يخفى ما فيه ولكن المقام خطابي واشار بقوله معللا بهذا
التعليل الى ان مقصود المحقق الدواني من التشبيه التشبيه في التعليل فقط دون
المعلل فان الجميل في قول المصنف محمود عليه وفي قول الشيخ محمود به فان قلت لا حاجة
الى هذه الاشارة فانها واحد على طريق المحشي كما شرحنا قلت ان المحشي تتبع كلام القوم
في ذكر المذاهب بحسب الاختيارية واللااختيارية على المغايرة اما بناء على تفسيرهم المحمود عليه
بالباعث على الحمد او اخذهم المحمود عليه في الكلام دون الواقع فرسه المحمود به فقط ايراد لفظ
فقط في هذا القول لاخراج الممدوح به فقط دون المحمود عليه فلا يبطل هذا القول بالنظر الى
تحقيق المحشي من اتحاد المحمود عليه وبه في الواقع كما يبطل القول الثالث على ما اشار اليه المحشي
في حاشية الحاشية فان المراد بلفظ فقط في ذلك القول ان لا يكون المحمود به اختياريا
فاذا كان المحمود عليه اختياريا دون المحمود به فيبطل هذا القول بناء على التحقيق المذكور وليس
توجيه اه انما احتاج المحشي الى التوجيه فان الظاهر من التمسك بالصفاء وهو ليس بممدوح به بل
ممدوحا عليه مع ان المدعى اثبات عدم اختيارية الممدوح به ثم وجه بتوجيهين الاول ان
الممدوح به ما يمدح به وما يمدح به في المثال المذكور هو كون اللؤلؤ ممدوحة على صفائها وهو
ليس باختياري للؤلؤ لسلب الاختيار فيه مطلق وحاصله ان التمسك هو مدحت اللؤلؤ
مدحا حتى يثبت كون اللؤلؤ ممدوحة على صفائها ممدوحا به فلم يثبت لقوله المذكور الثاني
ان اللؤلؤ صفاء مدح وكونه ممدوحا بالصفاء لم يثبت مدحه نعم لو ثبت من اللغة مدحت اللؤلؤ
بمدحها على صفائها فثبت كون اللؤلؤ ممدوحة على صفائها ممدوحا به ولم يثبت بعد والتوجيه
الثاني حاصله ان هذا الكلام يفهم منه اسناد الصفاء في اللؤلؤ وقد عبر عنه باول الكلام فثبت

فثبت ان قولنا ان اللولو منها ممدوح به مع انه غير اختياري له وهو المط وانما غفلنا يفهم منه ٥
فان اسناد الصفا على طريق الحكاية لم يفهم صريحا من القول نعم يفهم دلالة ثم ترقى المحشي وقال
بل كلما يقع في الكلام ممدوحا عليه يقع فيه ممدوحا به وحاصله ان الممدوح عليه في الكلام ما يكون
وصفا حسنا مدخولا عليه لكلمة على في الكلام المستعمل في مقام المدح والممدوح به ما يقع وصفا
حسنا مسندا الى الممدوح في الكلام المستعمل في المقام الذي ذكر فالوصف الاول اذ
قد فرض حسنه والاسناد وان لم يفهم منه صراحة لكن مفهوما منه دلالة فهذا القدر يكفي
لكونه ممدوحا به قوله الدلالة الدولية اه محصل المعنى الاول ان الهداية عبارة عن اعلام الشيء
يوصل ذلك الشيء الى المط ومحصل الثاني اعلام شيء ليوصل ذلك الاعلام الى المطلوب
واذ لابد للاعلام من معلوم فذلك المعلوم يكون وسيلة الى وصول المط لا يقال
اذا كان الايصال من لوازم الدلالة فلا يكون بينها وبين الايصال اللازم وسيلة فان
اللوازم لا يحتاج اليها لانا نقول لا تريد بالوسيلة المعلوم الي يجعل الايصال لازما للدلالة بل الوسيلة
متممة للملزوم فبالجملة يكون حينئذ تقييدية للملزوم اعني الدلالة ولا يكون حينئذ تعليلية فاذا ثبت
كون الشيء المعلوم وسيلة في الثانية ولو بالعرض ثبت تحقق المعنى الاول فيه فان الشيء
المدلول في المعنى الاول انما اريد بكونه موصلا اعم من ان يكون موصلا بالذات او بالعرض
اقول لابد في التعريفات من حملها على المعاني المتبادرة سيما اذا لم يكن في الحمل على غير المتبادر
ضرورة فالمتبادر من المعنى الاول اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المط كونه
موصلا بالذات كما ان المتبادر في المعنى الثاني اعني الدلالة الموصلة كونها موصلة كذلك
فالحق ان المعنى الاول كما لا يكون اعم من الثاني بحسب الصدق كذلك لا يكون اعم بحسب التحقق
فان الموصل التام الى المط في مادة واحدة لا يكون دلالة ومدلولا واعلاما ومعلوما
بل واحد منها فيكون بين المعنيين تباينا بحسب الصدق والتحقق ولا ضرورة لنا في تعريف

الجمهور والمعتزلة عن الظاهر المتبادر الى غيره لاثبات العموم بحسب التحقق ثم نقض العموم بحسب
التحقق بان بعض العرفاء قد يهدي بعض الاشقياء بحسب توجه الباطن الى المطلوب الخير كالايمان
ولم يظهر لهم خارق العادة ولا شيء اخر بل بمجرد التوجه في قلبه وجد نور الايمان الذي
هو مطلوب الخير في قلب ذلك البعض من الاشقياء فلم يتحقق المعنى الاول في هذه الصورة لعدم ارادة
الطريق وتحقق معنى الثاني او وجود الايصال الى المطلوب وهذا ليس بشيء فان الصورة المفروضة
بعد تسليم وجودها كما انها لا يتحقق فيها المعنى الاول لا يتحقق فيها المعنى الثاني ايضا فان المعنى الثاني
على ما فسره المحشي عبارة عن الدلالة على شيء يكون نفس تلك الدلالة موصلة الى المطلوب والدلالة
عبارة عن اعلام شيء وليس في الصورة المفروضة اعلام شيء اصلا ولدفع النقض قال بعض الفضلاء
ان المراد بقول المحشي عموم بحسب التحقق مطلقا اعم من ان يكون عموما مطلقا او من وجه وذلك تكلف
قوله فالنقض بقوله تعالى اه كان المشهور في تقرير النقض ان استحباب العمى على الهدى لا يمكن
فان العمى عبارة عن عدم الوصول وبعد الايصال لا يتصور عدم الوصول فزيفه المحشي بان العمى
لا يكون عبارة عن عدم الوصول بل عبارة عن فقدان طريق يوصل الى المطلوب والهدى
لا يكون عين الهداية او مطاوعها بل معناه وجدان طريق يوصل الى المطلوب سواء كانت الهداية
مستعملة بالمعنى الاول والثاني وجعل مناط النقض في الكريمة فهديناهم دون فاستحبوا العمى على
الهدى وبيانه ان الهداية على هذا الطريق عبارة عن الدلالة الموصلة الى المطلوب والثمود لم يكن لهم دلالة
موصلة فان المراد بالايصال الايصال بالفعل فان الايصال بالقوة ليس في العرف واللغة
ايصالا بل هو معنى مجازي له وكلامنا هيهنا في المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي وتلك المعنى
الاعم مع انه لم يكن لهم ايصال بالفعل فان المطلوب لاهل من الكفار هو الايمان والثمود لم يؤمنوا
لنبيهم صالح عليه السلام وبهذا التقرير اندفع الاشكال بانه لا نقض بقوله تعالى اما ثمود فهديناهم على طريق
ارادة الدلالة من الموصلة الهداية فان معنى هديناهم اوصلناهم بالقوة الى الايمان وذلك

ولا شك ان ثمود كان لهم الايصال بالقوة فان في الدعوة الى طريق الحق ايصال بالقوة
وهو مضمون الاية كما ذكره شارح المقاصد وجه الاندفاع ظ فان المراد بالايصال الايصال بالقوة
بالفعل دون بالقوة قال في حاشية الحاشية فقال بعض المحققين ان هذا النقض مشترك
لان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة هو عدم الرؤية فكما
لا يتصور بعد الايصال عدم الوصول كذا لا يتصور بعد الارادة عدم الرؤية لانهما معا وهما ساقط مع
ان فيه خلط بين الهداية والهدى واشتباه في مورد النقض انتهى ووجه السقوط ان العمى
عبارة عن عدم وجدان الطريق الذي هو معنى الفقدان فانه عبارة عن مقابل الهدى
ولا يتصور ذلك بعد الهداية بمعنى الايصال نعم يتصور بعد الهداية بمعنى الارادة اذ بعد ارادة الطريق
يتصور فقدانه كما قال شارح المقاصد ان معنى الهداية دعوة ثمود الى طريق الحق فاستحبوا الضلال
اي فقدان طريق يوصل الى المط على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه ووجه الخلط ظاهر
فان القائل لاشتراك النقض لم يفرق بين الهداية والهدى بان جعل معناهما الايصال
او الوصول او الارادة والرؤية مع ان معنى الهداية الايصال او الارادة ومعنى الهدى وجدان طريق
يوصل الى المط فبينهما فرق ووجه الاشتباه مورد النقض ما قررناه ان منشأ النقض على تقدير
اخذ المعنى الثاني في الهداية قوله تعالى فهديناهم فان معنى هذا القول على هذا التقدير اوصلناهم الى المط
وهو الايمان مع انهم لم يؤمنوا وليس مورده فاستحبوا العمى على الهدى كما هو المشهور وفيه ان مورد
النقض يكون فهديناهم فاستحبوا العمى الاية كلاهما اما الاول فلان الثمود لم يؤمنوا واما الثاني
فلان بعد الايصال لا يتصور عدم وجدان الطريق كما قررناه وح فالوجه في اشتباه
مورد النقض القصير الثاني فقط مع ظهور الاول وترجيحه بالسبق فتامل والحق ان الدلالة
الموصلة وان لم يكن بدون الدلالة على ما يوصل كما سبق من تقرير كلام المحشي ولكن يمكن مع فقدان
الطريق وعدم وجدانه وذلك بان يراه الله تعالى طريقا لحصول المط ولم يختره ويكن يحسن

سريره المهدي بامور اخر يهدي الله بهم واوصله الى المطلوب تفضلا منه تعالى بجاه العباد
فسقط وجه السقوط الذي ذكرته مع ان ظاهر كلام المحشي في حاشية الحاشية
يقتضي كون وجه السقوط كلام ذلك البعض المشار اليه غير الخلط واشتباه مورد
النقض فالاولى في توجيه حاشية الحاشية في وجه سقوط كلام ذلك البعض
المشار اليه ان يقال ذلك البعض بنى كلامه على ان العمى بمعنى عدم الوصول او عدم الترديد و
التحير فانه بمعنى فقدان الطريق فاذا سقط المبني عليه سقط المبني ثم ان البعض خلط
في معنى الهداية والهدى كما ذكرنا ثم انه اشتبه في مورد النقض فانه كان لفظ هدينا هم فقط
واعرض عنه وجعل قوله فاستحبوا العمى فافهم قوله النقل خلاف الاصل آه اي
خلاف الراجح فان الاصل في هذا المعنى شايع ايضا باب التراجيح في اللغة الحقيقة والمجاز
كما تقرر في علم الاصول ان اللفظ اذا دار بين الثلثة اي المجاز والنقل والاشتراك
من الاخيرين واذا دار بين الاخيرين فالثاني اولى من الثالث وحاصل الكلام ان بعد
تقرر كون المعنى الاول معنى حقيقيا مخصوصا موضوعا له في اللغة بطل كونه مجازيا وبقيت الاحتمالات
الاول ان يكون المعنى الاول منقولا اليه والثاني منقولا عنه والثاني عكس ذلك والثالث
الاشتراك المعنوي والرابع الاشتراك اللفظي فابطل المحشي الاحتمالين بان النقل
خلاف الاصل فان الراجح عليه هو الحقيقة والمجاز فما دام فيه احتمال الراجح لا يحكم بوجود
المرجوح ابطل الاخيرين بان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز لترجيحهما عليه ايضا فثبت
المدعى وقد ذكروا انه ... في الترجيح ... اقوى ما قالوا ان الحقيقة والمجاز
اكثر استعمالا ... اكثر من الاشتراك ولا شك ان الحمل على الاعم الاغلب
اولى قوله قد صرح في آه القول الاول عبارة عن كون المعنى الحقيقي للهداية هو الارادة والثاني
عبارة عن كون المعنى الموضوع له هو الايصال فان الخلاف بينهما انما هو في الحقيقي دون



دون المجازي واذ قد حقق ان الهداية في مبحث اللغة انما يعتبر مراده منه عن والهادي مراده بها
ولم يعتبر فيها بالايصال فقد ظهر ان القول الثاني اي القول بان المعنى الحقيقي هو المعنى الثاني
قول اختراعي ولا يلزم من كون المعنى الثاني اختراعيا غير مستعمل لارباب اللغة وايضا لا يلزم
من كونه مستعملا لارباب اللغة اذا تعدي الهداية بنفسها كونه حقيقيا فان المعنى المجازي
ايضا يكون مستعملا لارباب اللغة ومنها فالاحكام بواسطة القرائن الصارفة نعم لم يدونوا المعنى
المجازي في مبحث اللغة كتدوينهم الحقائق وح لا تنافي بين كلامي المصنف في شرح المقاصد من ان
القول الثاني اختراعي وما في حاشية الكشاف من ان الهداية تتعدى بنفسها وباللام والى
على الاول يقصد بها الايصال وعلى الاخيرين اراءة الطريق واما وجه توهم التنافي فان اختراعية
المعنى الثاني يدل على انه ليس مستعملا في اللغة وكونه مفاد لفظ الهداية المستعملة متعديا
بنفسها يدل على انه مستعمل في اللغة ووجه الاندفاع ان اختراعية المعنى الثاني اعني
الايصال لم يثبت من شرح المقاصد نعم يثبت اختراعية القول الثاني اعني كون المعنى
الثاني معنى حقيقيا واذا ثبت اختراعية القول الثاني وكون المعنى الثاني مفهوما من لفظ الهداية — مجازية المعنى الثاني ثابت ٣
وقت تعديتها بنفسها لا يدل على موضوعيتها اذ يجوز ان يكون فهمه من لفظ الهداية ح بواسطة
القرائن فافهم قوله فلا يرد اه وجه الايراد كان ظاهرا من كلام المحقق الدواني في حاشية
الحاشية وهو قوله ويمكن ان يكون الهداية في قوله تع لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل يعني
انك لا تمكن اه فسرها بالتمكن فهو معنى مجازي فدفعه المحشي بانه ذكر العلة واراد به المعلول فان
التمكن على الاراءة دخيل في وجودها فهذا التجوز في كلام المحقق دون الاية وحاصله ان الاراءة بالحقيقة
منسوبة الى جانب بد والمحقق فانها انما تحصل بالاقتدار عليها وهو انما يتم بنصب الدلائل وخلق المعجزات
وما صبها وخالقها ليس الا هو الله تعالى فان قلت على تقدير هذا يلزم ان يكون افعال العباد كالاكل
والشرب وغيرها منسوبة الى الباري تعالى فيلزم صدق مشتقاتها عليه تع فما ذكرت في الهداية اما على

المتكلمين فظاهر فان الافعال كلها مخلوقات الله تعالى واما على طريق الحكماء فان مبادي الافعال
او بلا واسطة تنتهي الى الباري تعالى اذ لو لم يكن الباري تعالى داخلا في سلسلة العلة التامة للشيء
لم يحصل له الوجوب فلم يحصل له الوجود وقد بينا ذلك مشروحا في مقامه وبالجملة ان المحشي
ذكر في بيان كون الباري تعالى هاديا بالمعنى الاول ان مباديها بالحقيقة صادرة منه تعالى
بالحقيقة فيكون الارادة بالحقيقة صادرة عنه تعالى فيكون هو الهادي بالمعنى الاول وهذه
المقدمات بعد تسليمها يكون جارية بحسب المآل في الافعال كلها كالاكل والشرب
مثلا فان صدورها ودخولها في عالم الوجود بالواجب تعالى اما عند المتكلمين فظاهر
فان خلق الافعال كلها كالاكل والشرب مثلا منه تعالى فان صدورها ودخولها
منه تعالى كما ينطق به الكريمة والله خلقكم وما تعملون واما عند الحكماء فلصدور مباديها بالاخرة
منه تعالى قلت لابد في صدق المشتقات من قيام مبدا الاشتقاق لا من صدوره
فان الاسود ما قام به السواد لا ما صدر عنه السواد وكذا الآكل والشارب لمن قام به
الاكل والشرب دون من اوجدهما والمحشي سلم في صدد قيام الارادة بالباري تعالى
حقيقة وهو في الظاهر بالممكنات ويكفيه في دفع النقض التجويز المبني عليه ان مبادي الارادة
كلها صادرة منه تعالى وقائمة به تعالى وليس في الارادة خصوصية تبعد من قيامها به تعالى كما في
الاكل والشرب فان فيهما خصوصية مانعة بالقيام به تعالى وفي صورة الارادة صدور المبادي
منه وقيامها به تعالى مع عدم الخصوصية المانعة عن القيام فيها يجوز تجويزا تاما ان الارادة منسوبة
بالحقيقة الى الله تعالى ومن ههنا يندفع الاشكال بان صدور مبادي فعل من شخص وقيامها به
لا يستلزم قيام الفعل به وصدوره عنه بالذات فافهم فانه دقيق بالتامل قوله
لما تعرض في موضعه آه ههنا اشكال دقيق هو ان المفهوم بلا شك ان النفس الحيوان الناطق
من حيث الاجمال او مع التفصيل وهو يتصور على انحاء اربعة بان يكون التفصيل والتفصيل [illegible]

داخلان كما في الفرد او يكون التقيد داخلا والقيد خارجا كما في الحصة او التقيد داخلا
والتقيد خارجا ولم يسموه باسم او يكون كلاهما خارجان كما في الشخص على ما هو التحقيق فيكون
التقييد في الملحوظ فقط دون الملحوظ ويكون معتبرا على انه خارج عارض لا داخل فعلى الاول
لم يكن الارادة الى ما اصلا ولم ينفع في هذا المقام فان بارادة نفس الارادة المطلقة للهداية
لا تدفع النقض وعلى التقادير الاربعة الاخيرة الباقية لم يكن استعمال اللفظ في الموضوع له
بل في غيرها وضع له فان الموضوع له هو الطبيعة من حيث هي هي فان قلت المراد في هذه
الصورة بالانسان نفس طبيعة الانسان من غير دخول شيء فيه بل يعتبر عروض شيء له
في الملحوظ فقط وبالهداية نفس الارادة من غير دخول الايصال فيه بل بذلك الاعتبار المذكور
مع لا يكون المعنى المستعمل فيه زائدا على الموضوع له قلت كلا بل يكون زائدا والزيادة تتصور
على نحوين الا ان يعتبر دخول الزائد او يعتبر عروضه والاخير متحقق ههنا وهذا منشأ ما قالوا انه لا ترادف
بين المفرد كالانسان والمركب كالحيوان الناطق فان مدلول الاول مجمل ومدلول
الثاني مفصل مع انهما متحدان بالذات ولم يرد في ذات احدهما شيء على الاخر بل الزائد
في المفصل هو الملحوظ العارض فقط فكما انه بزيادة هذا الملحوظ العارض لم يبق في المفصل الموضوع له
للمجمل بل صار مغايرا ولم يبق الترادف بينهما كذلك في هذا المقام لاعتبار عروض
العارض على انه خارج لم يبق الموضوع له مستعملا فيه فيصير مجازا وهذا المقام لغموضه حقيق بالتأمل وغاية
ما يقال في التفصي عنه ان الاقتران في الملحوظ فقط ولا يعتبر التقييد والقيد في المعنى المستعمل فيه
لا دخولا ولا عروضا وذلك بان يكون النفي راجعا الى الطبيعة من حيث هي اعني موضوع
معلله القدماء بالعرض بواسطة الفرد الخاص فالمعنى نفي الارادة من حيث هي هي بالنظر الى نفي الارادة
الخاصة المقارنة للايصال وذلك حق فان الطبيعة من حيث هي هي تنتفي بانتفاء فرد كما تقرر
في موضعه ويكون الهداية مستعملة في الارادة المطلقة فلا يلزم المجازية فان قلت ان الطبيعة من حيث هي

اذا وقعت تحت النفي يفيد العموم قلت نعم الاستعمال الشايع كذلك لكن ما ذكرنا
ايضا استعمال له ويكون الهداية في هذا الاستعمال على معناه الحقيقي ولا مانع النقض
ان يلتزم منه فافهم قوله ينبغي ان يحمل اه وهذا لان الخلق الايمان في الايات
لا الايصال الى المطلوب فانه المقصود الاقصى كما ان الدعوة الى الايمان ارادته في الايات المشتملة على
الصرف الباري تعم بالهداية مثلا لو كان المراد منه خلق الايمان كما قال المص فيلزم التجوز
في تلك الايات فان الايصال معنى مجازي للهداية كما سبق تحقيقه وبقدر الامكان
لا بد من التحرز عن المجازات في القران فلدفع هذا [illegible] تحمل الش تعالى ما ذكره من ذكر العام وارادة
الخاص فافهم قوله ولا يتوهم ايضا اه وجه التوهم انه قد تقرر في موضعه ان من علامات المجاز التزام
التقييد يعني ان اللفظ اذا اطلق مطلقا بلا انضمام لفظ اخر اليه يفهم منه معنى واذا انضم اليه لفظ
اخر يفهم منه اخر كلفظ الظلمة والكفر والنور فانه اذا اطلق بلا انضمام لفظ يفهم منه المعنى المتعارف
واذا انضم الى الاول لفظ الكفر يفهم منه ضلالة واذا انضم الى الثاني لفظ الايمان يفهم منه هدايته
فالتزام هذا التقييد علامة مجازية المعنى الثاني المفهوم من المقيد وفي الهداية اذا استعملوا
مطلقا بدون حرف التعدية يفهم الايصال واذا استعملوا بالحرف يفهم الارادة فيلزم
ان يكون معنى مجازيا مع ان المحقق خلاف ذلك ووجه الدفع ان التقييد اما ان يعتبر
بالنظر الى المفعول او الى الحرف والاول ليس مما نحن فيه فانه لم يستعمل لفظ الهداية بدون
المفعول اصلا واما الثاني فليس فيه تقييد اصلا فان المتعدي بالحرف ليس مقيدا بالحرف
بل الحرف واسطة في التقييد وبالجملة ان الحرف ليس فيه تقييد والمفعول وان كان فيه
تقييد لكنه ليس مما نحن فيه وذلك ان نقول ان العلامة انما يعتبر فيما هو لم يكن فيه دليل
على اثبات كونه معنى حقيقيا واما اذا دل فيه دليل فيضمحل العلامة فيه واذ قد دل دليل على
كون الارادة معنى حقيقيا فاضمحلت علامة المجازية ولم يكن لها اعتبار فتامل فيه فان

٩ قال صاحب العلامة الاستقراء بان يوجد فيه اللفظ بمعنى مجازي والاستقراء الجزء
تعارض ودليل الحقيقة كذا ايضا مبني عليه او اثبات الوضع بالاستقراء ملتبس الا انه
الا بالدفع به المحشي وفيه كلام لانه ان اريد معنى التقييد كما بينا سابقا ان يكون لفظ بدون انضمام لفظ
اخر اليه يفهم منه معنى ومع الانضمام معنى اخر فهو صالح في هذا المقام فان لفظ الهداية
على ما قال صاحب الكشف يفهم منه بدون انضمام الى واللام معنى الايصال ومع الانضمام يفهم منه
معنى الاراءة فهذا امارة مجازية معنى الاراءة والبيانات المذكورة في علم الاصول لاثبات
الا انه لا يقتضي اخذه بالمعنى الاعم سواء كان تقييدا حقيقيا كما في المضاف والمضاف اليه
او وسيلة اليه كما في الحرف والتخصيص بالاول تحكم بحت كما لا يخفى على المتدبر والمتأمل في
الفن ثم هو نقل الجوهري اه وتبين بهذا النقل سخافة ما في حاشية الكشاف من ان الهداية
يستعمل بالى وباللام وبتعديتها بنفسها معا على الاول الايصال وعلى الثاني الايصال
فان اهل الحجاز يستعملون الهداية على كلا المعنيين مع تعديتها بنفسها في لغتهم ودليل السخافة
وكذا في لغة غيرهم يستعمل على كلا المعنيين مع تعديتها بالحرف وقد اخطأ من زعم ان الهداية
في لغة اهل الحجاز بمعنى الايصال مطلقا وفي غيرها الاراءة كذلك فان المعنى الحقيقي الاراءة لم يجر في
فيجوز به استعمال فهم قوله طريق واحدا اي ليس تعددا صادقا الجنس او النوع ذا الشخص فيجوز
ان يجب فان الغاية النفس الامرية او الطريق الاسلامية الحقيقة يختلف بحسب الاشخاص
فان العرض الواحد الشخصي لا يقوم بمحال متعددة والاشارة الى الوحدة بلفظ المستقيم فانه اقصر
البعد بين الطرفين سواء كان جسما او سطحا او خطا وذلك واحد كما بين في المصادرات الهندسية
فالصراط المستقيم المستعار في المطلب النفس الامرية مطلقا او الاسلامية خصوصا يدل
بالاشارة الى ان كل واحد منها طريق واحد اما الاول فظاهر فان الواقع لا اختلاف فيه
وكذا الثاني فان الشريعة المصطفوية عن طريقة واحدة قوله لانه مناسب للتقسيم المنطق اه

اذا وقعت تحت النفي يفيد العموم قلت نعم الاستعمال الشايع كذلك لكن ما ذكرنا
ايضا استعمال له ويكون الهداية في هذا الاستعمال على معناه الحقيقي ولا مانع النقض
ان يلتزم منه ما فهم قوله ينبغي ان يحمل اه وهذا لان الخلق الايمان في الايات
الايصال الى المطلوب فانه المقصود الاقصى كما ان الدعوة الى الايمان ارادة في الايات المشتملة على
الصرف الباري تعم بالهداية مثلا لو كان المراد منه خلق الايمان كما قال المص فيلزم التجوز
في تلك الايات فان الايصال معنى مجازي للهداية كما سبق تحقيقه وبقدر الامكان
لا بد من التحرز عن المجازات في القرآن فلا دفع هذا الايراد [illegible] بحمله على ما ذكره من ذكر العام وارادة
الخاص فافهم قوله ولا يتوهم ايضا اه وجه التوهم انه قد تقرر في موضعه ان من علامات المجاز التزام
التقييد يعني ان اللفظ اذا اطلق مطلقا بلا انضمام لفظ اخر اليه يفهم منه معنى واذا انضم اليه لفظ
اخر يفهم منه اخر كلفظ الظلمة [illegible] والنور فانه اذا اطلق بلا انضمام لفظ يفهم منه المعنى المتعارف
واذا انضم الى الاول لفظ الكفر يفهم منه ضلالة واذا انضم الى الثاني لفظ الايمان يفهم منه هداية
فالتزام هذا التقييد علامة مجازية المعنى الثاني المفهوم من المقيد وفي الهداية اذا استعملوا
مطلقا بدون حرف التعدية يفهم الايصال واذا استعملوا بالحرف يفهم الارادة فيلزم
ان يكون معنى مجازيا مع ان المحقق خلاف ذلك ووجه الدفع ان التقييد اما ان يعتبر
بالنظر الى المفعول او الى الحرف الاول ليس مما نحن فيه فانه لم يستعمل لفظ الهداية بدون
المفعول اصلا واما الثاني فليس فيه تقييد اصلا فان المتعدي بالحرف ليس مقيدا بالحرف
بل الحرف واسطة في التعدية وبالجملة ان الحرف ليس فيه تقييد والمفعول وان كان فيه
تقييد لكنه ليس مما نحن فيه ولك ان تقول ان العلامة انما يعتبر فيما هو لم يكن فيه دليل
على اثبات كونه معنى حقيقيا واما اذا دل فيه دليل فتضمحل العلامة فيه واذ قد دل دليل على
كون الارادة معنى حقيقيا فاضمحلت علامة المجازية ولا يمكن بها اعتبار فما نحن فيه فان

قال فاضل صاحب العلامة الاستقراء بان لو جد فيه النقل معنى مجازي والا حجة
تعارض ولباب الحقيقة فانه الفا مبني عليه اثبات الوضع بالاستقراء فليس مع الدفع
الا دافع في المحشي وفيه كلام فان معنى التقييد كما بينا سابقا ان يكون لفظ بدون انضمام لفظ
اخر اليه يفهم منه معنى جميع الا انضمام معنى اخر وهو ما صار في هذا المقام فان لفظ الهداية
على ما قال صاحب الكشف يفهم منه بدون انضمام الى واللام معنى الايصال مع الانضمام يفهم منه
معنى الدلالة فهذا اشارة مجازية معنى الدلالة والبيانات المذكورة في علم الاصول لاثبات
الدلالة فانا نقتضي اخذه بالمعنى الاعم سواء كان تقييدا حقيقيا كما في المضاف والمضاف اليه
او وسيلة اليه كما في الحرف والتخصيص بالاول تحكم بحث كما لا يخفى على المتدبر والمناسب في
النص ان يعدد نقل الجوهري اه وتبين بهذا التقاسيم ما في حاشية الكشاف من ان الهداية
يستعمل بالى وباللام وبتعديتها بنفسها معا على الاول الدلالة وعلى الثاني الايصال
فان ابناء الحجاز يستعملون الهداية على كلا المعنيين مع تعديتها بنفسها في لغتهم وليل السخاقه
وكذا في لغة غيرهم يستعمل على كلا المعنيين مع تعديتها بالحرف وقد اخطأ من زعم ان الهداية
في لغة اهل الحجاز بمعنى الايصال مطلقا وغيرها الدلالة كذلك فان المعنى الحقيقي الدلالة لم يجز في
استعمال فافهم قوله طريق واحد اي ليس تعدد اصلا لا بالجنس ولا بالنوع ولا بالشخص فيجوز فيجوز به
باب يحجب فان المغايرة النفس الامرية او الطريق الاسلامية الحقيقية يختلف بحسب الاشخاص
فان العرض الواحد الشخصي لا يقوم بمحال متعددة والاشارة الى الوحدة بلفظ المستقيم فانه اقصر
البعد بين الطرفين سواء كان جسما او سطحا او خطا وذلك واحد كما بين في المصادرات الهندسية
فالصراط المستقيم المستعار في المنهج النفس الامرية مطلقا او الاسلامية خصوصا يدل
بالاشارة الى ان كل واحد منها طريق واحدا ما الاول فقط فان الواقع لا اختلاف فيه
وكذا الثاني فان الشريعة المصطفوية مرمم طريقة واحدة قوله لانه مشترك معنى المنطق اه

[illegible]

قوله وبما ما قالوا ان ... الاستدلال انما اتيان الفاظ مختصة بالمطالب الكتابية وبيانه

وانما غير المختص فلا يسمى بالبراعة والا فلفظ المطلب والعال والمدلول وغير ذلك غير مختص بها

نعم ان المناسبة لا شك فيها قوله لان النظر مرآة وهذا لان المقام مقام الحمد وحمد

الله كريم اقوى بالنظر الى حمد غيره لما يرى في اياديه من النعم الواصلة من جانب المحمود والتوفيق

لمطلق الخير من اقوى النعم وانما يتصور وصوله اليه اذا حصل رفيقا له وانما بالنظر الى مطلق حصوله

رفيقا له او لغيره فلا يتأتى فيه هذه الفائدة فتفكر فانه يحتاج الى لطف القريحة وذلك لان

الخير اذا حصل انه لو تعلق الشائق به حيث يكون المجعول ... والمجعول اليه التوفيق والحد والتوفيق

عبارة عن جعل الاسباب موافقة للمطلوب الخير فالخير جزؤه وتخلل الجعل بين الشيء وجزئه

باطل وذهب بعض الاوهام الى ان التخلل المذكور انما يمتنع في الماهية الحقيقية دون الجعلية الغير حقيقية

او غيره والتوفيق من الماهيات الجعلية وذلك فاسد لان التخلل المذكور باطل مطلقا فان الفرق

بين الماهيات الحقيقية والجعلية انما هو بان التوحد المأخوذ في الماهيات الحقيقية ذاتي

جعل الجاعل وذلك التوحد هو توحد الحلول بين الاجزاء كما حققنا في بعض رسائلنا والتوحد

المأخوذ في الماهيات الاعتبارية الجعلية انما هو بحسب المعتبر واصطلاح المصطلح ومرجع ذلك

الى توحد الالتفات بين الاشياء واما دخول الاجزاء في المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية

فبحسب الذات دون جعل الجاعل فالحقيقية والاعتبارية انما تؤثران في التوحد دون

دخول الاجزاء ثم ههنا شكوك الاول ما سنح لي بفضل ربي ان التوفيق عبارة عن موافقة

الاسباب للمطلوب الخير فحقيقته عبارة عن موافقة ما اي هذه النسبة ... واما المطلوب ولوازمه

التي من جملتها الخير فخارجة عن مفهوم التوفيق وحقيقته وهذا كما ان العمى عبارة عن عدم البصر

فالداخل انما هو حقيقة العدم والنسبة ... والبصر وما فيه فخارج وثانيا ان سلمنا

ان الخير داخل في مفهوم التوفيق وحقيقته لكن المجعول اليه ... يكون الخير المطلق بل خير رفيق

تحقيق الحقيقة

قبل من حقيقته

١٠ تحقيق لم يكن داخلة في حقيقة التوفيق والثالث ان قول المحقق الدواني واما تعلقه بجميع فتركيب من حيث المعنى يكون مع ركيكه فان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاللازم هو المجعولية الذاتية بعينه فالملزوم هو حقيقة الجعل يكون باطلا ايضا والركاكة يستعمل في موضع القبح ولكن لا يليق به فافهم والجواب عن الاولين ان جزء المطلق وجزء الموافقة وان لم يكن داخلة في مفهوم التوفيق ولكن لازم ذاتيه وتخلل الجعل كما يستحيل بين الشيء وذاتياته و بين لوازم ذاتياته وبهذا اللازمية لجزء الموافقة للتوفيق انه من حيث هو اي من غير اعتبار امر خارج جاعل له لا نعقل بدون عروض الجزئية او جزئية الموافقة كما ان الاربعة لا نعقلها بدون عروض الزوجية ولكن يشكل ح بقول المحشي للامتناع تخلل الجعل بينه وبين ذاتياته فان لوازم الذات لا يكون ذاتيا الا ان يقع التسامح في العبارة بان المراد بالذاتي ما يكون منسوبا الى الذات سواء كان داخلا فيها او خارجا عنها منسوبا اليها ولوازم الذات من قبيل الاخير او يقال ذكر المحشي حال الذات والذاتي ويقاس عليه حال لوازم الذات في حاصل مقاله ان الجعل بين الشيء وذاتياته ممتنع كذلك بين الشيء ولوازم ذاته فان العلة مشتركة والجواب عن الثالث سهل فان المراد بالركاكة ح اما البطلان على طريق التجوز او يقال ان محمد مبناه على العرف او على المبالغة والعرف العام لا يخلون المجعولية الذاتية بل المجعول العرفي الخاص الذي يترتب من العامة وكذا لا استحالة في المبالغة فانها شايع في جعل الذات متصفا بالذاتية فافهم اقول بعد فيه نظر فان لوازم الذات ما لا يختلف عنها في ظرف ذاتا او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فانما وجدت الاربعة وجدت الزوجية ولا يكون التوفيق بالنسبة الى جزء الموافقة كذلك فان الكفرة يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم جزء الموافقة وبالجملة ان التوفيق [illegible] بحسب الوجود الخارجي يستلزم جزئية الموافقة واما بحسب الوجود الذهني فلا يستلزم اصلا فيكون جزء الموافقة من لوازم الخارجي ولوازم الوجود الخارجي

ليستلزم جزئية المر النفقة واما بحسب الوجود الذهني فلا يستلزم اصلا فيكون جزئية المراد

من لوازم الخارجي ولوازم الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق فافهم قوله يظهر حال

تعلق لنا اه اما التوفيق فلا يصح تعلق لنا به فان الخبر كما انه جزء للتوفيق المعلم لك جزء

للتوفيق الخاص فيلزم المجعولية الذاتية واما الخبر فيجوز تعلق لنا به ولا يلزم المجعولية الذاتية

فان الخبرية لا يكون جزء منه ولا لازما قوله يعني ان العدم آه بيان تعلق العهد

او حكمي قطعي بانه ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل بوجه ان الراجح هو الاحتمال الظاهر

والمرجوح غيره ومع الوجود الراجح يبطل وجود المرجوح والا يلزم ترجيح المرجوح فان قلت

ح يبطل التفاسير بالمرجوحات وغير الظاهر مع وجود الظاهر الراجح مع انهم يفسرون الكلام

ههنا ايضا قلت يجوز التفسير بها بالنظر الى نفس الكلام واما مع ملاحظة رجحان الراجح

فيبطل كما ان العدم يجوز على الممكن مع رجحان الوجود عليه بالنظر الى العلة فبالنظر الى

هذا الرجحان يمتنع عليه العدم قطعا واما بالنظر الى نفس الممكن فيجوز قوله فعلى تقدير المجاز

في الطرف وحاصله ان النبي صلعم لو فرض صدور الهداية منه كان بعد الارسال

كانه عين الهداية وفي الارسال على سبيل التجوز وهذا مجاز واحد فان الهداية وان

لم يثبت له ثم في حال الارسال ولكن لو فرض صدورها بعده جعل منها في ذلك الحال

واما على طريق المجاز في الطرف فههنا مجازان الاول جعل الهداية بمعنى الهادي و

الثاني هذا اطلاق الهادي عليه في ذلك الحال فان مبدأ الهداية وان لم تقم في ذلك

الحال والاطلاق في جميع المشتقات على ما قام به المبادي على سبيل الحقيقة وعلى ما يراد على

سبيل المجاز كما بين مفصلا في علم الاصول والتعرض به يفضي الى التطويل الذي

قصدنا الاعراض عنه والمجاز الاخير لا يناسب المقام فان المقام مقام حمد والحمد لا بد وان

الكاملة الثابتة بالفعل او فيما من غيره بخلاف المبالغة فانه يوجد بالدوام غير الثابتة في الحال

الحال وفي الحال في نفس الامر ولا ينافي في ذلك قصد التعظيم اللطائف بحيث التطبيق كما مر
في كلام المحشي قوله اسم المصدر اه ولم يظهر منه وجه الاصل فان المحقق قال الاسم للحاصل
بالمصدر ووجه ان الى صار فيه كمال المبالغة فان المقصود من المصدر حاصله فافهم قوله صيغة
المتكلم آه اكتفى المحشي بصيغة المتكلم مع جواز صيغة الغايب بان يقول يقتدي به فان
الاول يفيد فايدة الثانية فان المتكلم مع الغير ههنا شامل لجميع امة الاسلام بل لجميع
ذوي العقول فكل واحد من افراد الغايبين داخل في الغير الذي يشمله تلك الصيغة وكم بعكس
الامر بان يذكر صيغة الغايب بان يقتدي به كل واحد ويدخل نفس المتكلم في العموم ضمنا فانه
فرد من افراد كل احد اعتبار التشمل نفسه في الاقتداء على ان فيه حذف الفاعل من غير
اقامة شيء مقامه وما قال المحشي ان الاول اولى فان وصف الشيء بحال متعلقه ليس
وصفا للشيء حقيقة توجيهه ان توصيف الشيء بحال متعلقه في مقام المدح والحمد قد يغلب على
توصيف الشيء بحال نفسه وههنا كذلك فان مدحه عليه السلام بانه في مرتبة يقتدي بسببه
السلام كل واحد من امته على ما هو مفاد باء السببية قوله اقتدي به اولى من مدحه بانه
مقتدي لنا فان في كون الشخص مقتدي الخلائق [illegible] بالنسبة الى كونه مقتديا على صيغة المقتدء
اسم المفعول قوله على طبق ما قلنا اه قد قدر المحشي لفظ به سابقا في قوله يقتدي كذلك لو قدر لفظ به
الثاني في الاهتداء حتى يكون المعنى على جعل الباء للسببية ان النبي عم في مرتبة يهتدي كل احد بسببه
او يهتدي بسببه كل واحد من امته عم يكون تعلق به المذكور يليق للايقاظ فان الوصف المذكور
الكائن وصفا للنبي بحال المتعلق لكن الاشارة الى جزئية مرتبته عم قد يغلب في مقام المدح
على الاوصاف الكاملة الذاتية كما مر به يظهر سقوط قوله لكن الاول اليق كما مر فافهم قوله ان الثاني في
يحتمل آه كذلك الاول يحتمل الاستقرار بمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتصديق اي مصدق للاذ
كما ان الثاني يحتمل الاستقرار بمعنى انهم صعدوا معارج الحق متلبسين بالتحقيق وبالجملة لكون الظرف

المحشي انما يتصور تعلق قوله بالتصديق لسعدوا او بالتحقيق لسعدوا والاستقرار في الموضعين
يتصور على نحوين في الاول يتعلق قوله بالتصديق بمتلبس حالا من فاعل سعدوا اي متلبس
التبي هذا الحكم متلبسا بالتصديق وفي الثاني يتعلق قوله بالتحقيق بمتلبس حالا من فاعل سعدوا اي سعدوا
مع الحق متلبسا بالتحقيق ومتلبس بمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق ولم يتعرض الاستقرار
في الاول بالثاني لان السعود في مناهج الصدق لا يتصور بدون التصديق ولا يتاتى ذلك الا
متعلق قوله بالتصديق لسعدوا قوله اذ ليس فعل الادلة تعلق آه بل من امر الله وله تلبس بغير
فان مفهوما من المفهومات لا يخلو من صفة المعلومية والمفهومية والموصوفات متلبس بصفاتها
والظاهر من لفظ التلبس تلبس الصفات التي من جملتها الافعال وبالموصوفات التي من جملتها
الفواعل ويجوز يكون التلبس مثل الكون والوجود والثبوت والحصول فالظن بخصوص
التلبس ... الاستقرار على تحقيق السيد في غاية السخافة وكذا رده بخصوصه في الافعال
فقط كما يفهم من كلام المحشي لا يخلو عن سخافة فتامل وتفكر قوله الالفاظ المرتبة او تفصيل
المقام ان الاشارة على نحوين عقلية وحسية فالاولى عبارة عن تعيين العقل شيئا اي
لاحظه والتفاته اليه بدون معونة الحس والثاني عبارة عن لاحظه احدى الحواس فقد يقتصر
على هذا القدر وقد يزاد عليه بانه تعيين الشيء بمعونة الحس بانه هناك او هناك وقد يفسر بمرتبة
هو الامتداد الموهوم الاخذ من المشير الى المشار اليه والمحشي ههنا في صدد اثبات الاشارة
العقلية ببيانه ان المشار اليه لا يكون الا الالفاظ المرتبة ومعانيها لكنها ليست بموجودة في
الخارج فضلا عن ان يكون محسوسة فلا تقبل الاشارة الحسية بل عند الاشارة
حاصلة في الذهن على وجه اجمالي فان التفصيل للنفس في آن واحد من المستحيلات سواء
فصلها قبل الاشارة كما اذا كان وضع الديباجة بعد التصنيف مثلا او لم يفصلها بعد كما اذا
كان قبل مثلا فان الاجمال في آن لا ينافي التفصيل قبله او بعده كما في الحكم على الفصل بالمفصل المرتبة

المرتبة عند الاجمال اي توحد الملحوظ اي الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة لانها في تحضرها بحسب الاذهنية الى البقاء والاحقه وصرح المحشي بان الوجه الاجمالي في الشيء اعم من ان يكون متحدا معه بالذات او بالعرض والتصريح بهذا القدر يناسب المقام فانه يشمل علو باقلية العلم بكنه الشيء فان الالفاظ المرتبة ومعانيها يجوز ان يكون حاصلة عند الاشارة بنفس ذاتها فانه لا يبعد ان يكون مسايل العلوم والالفاظ الدالة عليها حاصلة في اذهان المصنفين بعينها ويحصل الاشارة بملاحظتها بنفسها من دون ان يجعل امرا آخر مرآة لها والعلم بالكنه بان يجعل ذاتيات الالفاظ المرتبة ومعانيها المرتبة مرآة لها والعلم بالوجه بان يجعل عرضياتها مرآة لملاحظتها وشمول عبارة المحشي لهذه العلوم الثلثة انما يتصور بتعميم الوجه بحيث يشمل عين الشيء بلا تغاير اعتباري كما في علم الشيء بكنهه او مع تغاير اعتباري كما في العلم بالكنه او مع تغاير ذاتي كما في علم الشيء بالوجه والاحتمال الثاني باطل بتدقيق النظر فان المعاني من المقولات المتباينة بعضها من مقولة الاضافة وكذا مقولة الالفاظ تباين مقولة المعاني فالالفاظ المرتبة ومعانيها الداخلة تحت المقولات المتباينة لا يجمعها جنس واحد وفصل كذلك فلا يحصل العلم بالكنه فانه انما يتاتى بجعل الاجزاء المحمولة مرآة للكل نعم يتصور للكتاب اجزاء خارجية كالمسايل والالفاظ المرتبة لكن لا يصح للمرائية ولو سلم فلا يصح جعلها مرآة في آن الاشارة فان التفصيل لا يتصور في آن الا بحسب ملاحظة الامور المفصلة الى بقية ملحوظة في حد ان حين الاشارة واذا بطل الاحتمال الثاني دار الحق بين الاحتمالين اي العلم بكنهه او العلم بالوجه فالتخصيص بهما بالاخير كما يظهر من قول المحشي في علم بالوجه او بلازم شامل العقلاء قوله يحصل الاشارة الحسية اه قد ثبت ان الاشارة الحسية قد تطلق على تعين الشيء بالحس بانه هنا او هناك فزعم المخيل للاشارة الحسية هنا بان الهيئة تتحقق للالفاظ المرتبة ومعانيها وقيامها بالخيال القايم في بعض اشطار الدماغ وهو متحيز بذاته في المتحيز بالذات وكذا حال الحال فيه يقبل التحيز ولو بالعرض والمتحيز بالذات او بالعرض يكفي

في الاسناد لان الوجه هو

للاشارة الحسية ورده المحشي بان تحقق بعض المعاني للاشارة الحسية لا يكفي لتحققها فان

الحسية — الاشارة تعيين الشيء بالحس فقط او تعيينه بانه هنا او هناك ولا شك ان القوة الخيالية

غير متعين بالحس فكذا ما هو حال فيها واما الاشارة بمعنى الامتداد فانتفاؤها ايضا

فانه يقتضي وجود المشار اليه في الخارج عند المشير اي يقتضي كونه محسوسا بالذات او بالعرض

واذ ليست المحسوسية فليست الاشارة فثبت انه لقول بوضع الالفاظ وتحقيق المقام ان

الاحتمالات ههنا اربعة الاول القول بوضع الالفاظ للصور الخارجية ولا شك انه باطل فان

بعض الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية التي لا يمكن وجودها في الخارج كالالفاظ الموضوعة بازاء

المعاني الانتزاعية كالفوقية والتحتية ونحوها والثاني بوضعها للصور الذهنية ولا شك في انه باطل

كاسم الله — ايضا فان اسماء الله تعالى موضوعة للهوية الخارجية الحقة المنزهة من ان يحصل في ذهن من الاذهان

العالية او السافلة اقول ويمكن ان يقال لو كانت الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكان زيد

يشرب ويأكل ويقوم وينام او الانسان المحكوم عليه بالاحكام المذكورة وكذا رأيت زيدا الواقع

وادعاء القرائن الخفية الصارفة — كلها غلطا كاذبة او متجوزة من الحقائق مع انا نعلم صدقها مع قطع النظر عن القرائن الصارفة

وتعلق ارباب الحقائق مع انها مفتوحة والثالث القول بالتوزيع يعني ان بعض الالفاظ موضوعة

للصور الذهنية كما في المعاني الانتزاعية وبعضها للصور الخارجية كاسماء الله تعالى وسائر الجزئيات

الخارجية كما ذكرنا وبعضها موضوعة للطبايع من حيث هي سواء كان في الذهن او في الخارج

كلفظ الانسان والفرس وبالجملة كل لفظ يكون بازاء معنى يوجد في الذهن او الخارج وهذا الاحتمال

هو الاحتمال — هو الظاهر بحسب الجلي من النظر وبحسب التدقيق من النظر ايضا الرابع وهو ان الالفاظ موضوعة

بازاء المعنى من حيث هي سواء كانت كليات او جزئيات معصورة وجودها في الخارج او في الذهن

او لا فان الاجزاء ما لا يكون وجوده مقصورة كالانسان مثلا لا شبهة في استوائه اطلاقه

على الموجود في الخارج او في الذهن وادعاء القرينة في البعض دون البعض تحكم بحت فالظاهر ان المعنى الا

١٣ الا جسم هو الموضوع له وكذلك ما يكون وجودها مقصورا على الخارج كذات الله تعالى او الذهن كما
لكليات الانتزاعية فيلزم القصر بدليل اخر غير الوضع لا ينافيه وضعها للطبيعة من حيث هي الا
ترى ان ذات الباري تعالى بعد لو تصور حصولها بنفسها في ذهن احد لم يكن في اطلاق اللفظ
عليها تفاوت وكذلك المعاني الانتزاعية لا يأبى بالنظر الى الفاظها الموضوعة بازائها عن
وقوعها في الخارج كما ان نفس مفهوماتها لا يأبى عن تقررها في الخارج كما ذكر في موضعها على الاستحالة
بدليل خارجي لا عن مغاير لمفهوماتها ووضع الالفاظ بازائها فافهم قوله عند المشير اليه اه اي حال
اشارته ولا شبهة ان الالفاظ المترتبة الموجودة في ازمنة وجودها معدومة في حال الاشارة
سواء كان عدمها عدما حقيقيا او غير حقيقي وبناء الاشارة الحسية على وجود المشار اليه
ومحسوسيته في آن الاشارة ولم يوجد والكائنات الاعدام اما اضافية وتحقيق الكلام فيه
يقتضي بسطا لا يناسب المقام قوله مجموعة الخطوط اه يعني ان النقوش ليست معنى الكتاب
الا ان يكون من قبيل مجموعة الخطوط التي يجعلها الكاتبون في قراطيس لتعليم نفسه او لغيره ويسمونها
باسم الكتاب ولا شك في انه يكون معنى للكتاب هو النقوش المخصوصة فقط لا غير
لكن ليس ذلك فيما نحن فيه فان المقصود من الكتب المدونة في العلوم التي يقصد منها تدوين المعاني
اولا والالفاظ ثانيا واما النقوش فسقط عن درجة الاعتبار فليست معنى الكتاب قوله
لمطابق الاشارة آه والوصف مدلول الاخبار بالقصد والعبارة كما يقتضيه زيادة لفظ
الغاية في الاخبار والاوصاف المتعاقبة المتتالية فالمجاز الراجح بالنظر الى الوصف هو المجاز
العقلي فانه ابلغ ومعناه ان هذا الكتاب عين تهذيب الكلام بالمعنى المصدري ويجوز المجاز
في الطرف بمعنى انه غاية الكلام المهذب واما على تقدير التسمية فليس المجاز الا في الطرف بمعنى انه
مسمى بتهذيب الكلام قوله لكنه ليس محسوسا اه فان قلت ان المحسوسية في المشار اليه
بالاشارة الحسية اعم من ان يكون بالذات او بالعرض الا ترى ان الجسم قابل للاشارة

حسية وليس بمحسوس بالذات بل بالعرض ولا شك ان المحسوسية بالعرض توجد في الطبايع

الكلية المحسوسة اشخاصها فمحسوسية الشخص بالذات ومحسوسية الطبايع بعرضية يكون الكلي ايضا قابلا

للاشارة الحسية قلت ان المنع راجع بالاشارة الحسية الابد منها الى الا يدرك الا بالحس و

هذا معنى كونه محسوسا ولا شك ان الجزئيات المادية المحسوسة بالذات اولا بالعرض لا يمكن ان راكبا

الا بالحواس والكلي ان يقع لبعض المواد قد يدرك بمعونة الحواس كما اذا شاهد سوادا مخصوصا

او حسا كك وانتقل منها الى مرتبة الاطلاق والطبايع الكلية لكنها قد يدرك بدون الاحساس

ايضا فلا يكون قابلا للاشارة الحسية قوله التقييد والقيد آه تحقيق المقام ان المقيد يتصور على انحاء

اربعة الاول ان يكون كل من القيد والتقييد داخلا والثاني ان يكون التقييد فقط داخلا والقيد

خارجا وهما الحصة وهما اعتباريان لجزئية التقييد الاعتباري لهما واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل ويقال الفرد

فهما لا يكونان موجودين فضلا عن ان يكونا محسوسين والثالث ان يكون التقييد داخلا والتقييد

خارجا ولا يسمونه المحققون باسم لكنه صالح للوجود الخارجي وللمحسوسية والرابع عبارة عن ان يكون في الخارج

كل من التقييد والقيد خارجا ولا يكون التقييد الذي اللحاظ فقط دون الملحوظ وهو المسمى بالمتشخص

عند المحققين وهذه المرتبة لا شك في وجودها في الخارج على تقدير الوجود والكلي الطبيعي فيزعم

المحشي انه هو المحسوس دون الطبيعة لان الشيء انما يكون محسوسا بعد اقترانه بعوارض

مخصوصة وهذا الفرق في محل الخفاء فان التشخص لما كان عدميا فليس الا الطبيعة ويكون

الحس واردا عليها والا كان وجوديا زايدا على الطبيعة فح اما ان يكون الحس واردا على

التشخص فقط او على المعروض على الاول لا يكون الشخص محسوسا لزيادته عليه ويلزم خلاف ما قصد

المحشي وعلى الثاني يكون الحس واردا على الطبيعة فانها معروضة للتشخص لا نفس لا نفايل ان يقول ان

الطبيعة لها اعتباران اعتبارها من حيث هي وهي غير قابلة للمحسوسية واعتبارها من حيث انها معروضة

للتشخص وغير قابلة للتكثر وهذه المرتبة هي المحسوسة وهذا ادعاء من القايل بلا بيان بل الذين

المعروضة بتشخص ما

الذهن السليم يشهد بخلافه فان الاعتبارين المذكورين وان اختلف بهما بعض الاحكام ١٤
كالمقولية على الكثيرين وعدمها لكنها لا يوثران التفرقة بالمحسوسية وعدمها بل الظاهر ان الموجود الخارجي المحسوس
الخارجي لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات اذ لم ينقص من ذاته شي اوترد
فيه امر في الخارج والحال انه لم يرد في الشخص امر زايد على الطبيعة الا الاعتبار وهو خارج عن المعتبر
ولم ينقص منه الا الاعتبار المذكور فالنظر بعين التحقيق فان للمحي دل مجال تزلزل فقلت الحاضر
في الذهن اه اعتراض على الشارح المحقق حيث قال فالاشارة اليها في الذهن احسن على جميع
التقديرات وحاصل الاعتراض ان المفهوم الكلي الذي اعترفتم الاشارة العقلية اليه غير قابل لها
كما انه لا حضور لهذا المفهوم الكلي في الخارج كذلك لا حضور له في الذهن ايضا لان نسبته الى الشخص
الذهني والخارجي على السواء فكما انه لا يقبل الاشارة الحسية لعدم حضوره الحسي لكن لا يقبل الاشارة
العقلية لعدم حضوره فيه قوله قلنا قد عرفت اه حاصله انه فرق بين الحضور الذهني والخارجي فان
الحضور الخارجي عبارة عن المحسوسية ولا شك انها منتفية عن الطبايع الكلية كما مر فلم تكن قابلة
للاشارة الحسية واما الحضور الذهني فهو عبارة عن الالتفات والملاحظة فلا شك ان الذهن
قد يلاحظ الشي من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض وان كان الشي المذكور مقرونا معها
في الذهن والخارج فان المقارنة مع شي في نفس الامر لا ينافي الالتفات اليه مع قطع النظر عن
المقارن فان كان مناط الاشارة العقلية على الحضور الذهني بهذا المعنى اعني الالتفات فلا شك
انه يتحقق في الكلي فهو صح منوطا عن الاشارة العقلية بلا شبهة واما ان يكون الحضور الذهني عبارة
عن الحصول في الذهن فلا شك ان هذا اعني النفس الكلية الدال على الالفاظ المخصوصة
التي كلامنا هنا فيه حاصل في الذهن بالذات فان المفهوم المذكور انتزاعي ولكنه يحصل
عند الانتزاع في الذهن فعلى تقدير كونه مشارا اليه يكون حاصلا في الذهن بالذات ويكون حاصلا
في الخارج بالعرض فان الظاهر ان هذا المفهوم عرضي للاشخاص الخارجية اذ يثبت لها

بجعل الجاعل فان الدلالة تابعة للوضع وهو تابع للواضع والالتفات لا بجعله فلم يكن لهذه الكلي

الحضور الخارجي المناط للاشارة الحسية بل يكون له الحضور العقلي المناط للاشارة العقلية

ويستفاد من هذا الكلام جواب آخر للسوال الاول المصدر بقوله فان قلت الكلي الطبيعي في الشخص

متحد آه فالجواب الصريح المذكور في هذا السوال اولا حاصله نفي المحسوسة عن الكلي بعد تسليم

وجوده والجواب الذي يستفاد هاهنا نفي وجوده في الخارج ولا منافاة فان الاول

على سبيل التنزل بانا وان سلمنا وجود الكلي في الخارج فلا نم الاشارة الحسية لعدم المحسوسة

والثاني المستفاد هاهنا على سبيل التحقيق فان الوجود العرضي للشيء ليس وجودا له على التحقيق التحقيق م

ولكان الاحسن في جواب التعليم ان يقدم الجواب التحقيقي على التنزلي والامر فيه هين و[illegible]

لا يبعد ان كلام المحشي ايضا لما كان مبنيا على تسليم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فالكلام [illegible] هاهنا

مناقشة في وجه عدم الورود فقط وكذا الايراد [illegible] الكلي روجوده في الخارج مناف لمذهب

الحكماء المحققين القائلين لوجوده فيه بالادلة القطعية الا ان يقال مذهبهم اثبات وجوده [illegible]

لا على سبيل الكلية فان الكليات الانتزاعية العدمية لا يكون لها وجود فيه على التحقيق [illegible]

وشرحنا كلام المحشي على طبق النسخ المشهورة التي وصلت الينا ورايت نسخة اخرى [illegible]

[illegible] كما اخرى [illegible] بل لا بالعرض ولا بالذات آه فعلى هذا الكلام [illegible] فان الوجود

العرضي مما لا ينكر فان وجود منشاه ومعروضه كاف له ولا ينطبق دليله المذكور عليه فان سلب الاشارة

عنه على التفصيل الذي ذكره لا ينفي الوجود العرضي والتحقيق ان معنى قوله لا بالعرض انه لا يعتبر

في الاشارة الوجود العرضي لهذا الكلي فان اعتبار الوجود العرضي فيها انما يكون للافراد المعروضة له

مشار اليها بالذات وقد سبق انها لا يصلح للاشارة او بان يجعل هذا الكلي مراة في الاشارة

بملاحظة تلك الافراد وليس كذلك فان المراتية في الاشارة انما يجري في تصور لو كانت تلك

الافراد والاشخاص متوجه الاشارة اليها بواسطة ذلك الكلي وهي لا يصلح لها بالواسطة المرآة

١٥

الماهية ولا نفسها كما قال الشيخ المحقق في آخر من الحقيقة ان لبس المقصد وصف الشخص ولا تسميته
بهذا حتى يلزم تحقيقه والتزمت التطويل ليكون توضيحا للحق واستقامة للمتعلم والمتعلم عليه فنقول تحقيقه — تشبيه ٢
ان التعين الذي في العلم ما وضع لشيء معين بوضع واحد لا ثنيا ولا يجب ذلك الوضع لأمر آخر فهذا
التعين ان كان شخصيا اي لا يقبل التكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم شخصي والا ان كان
اعتبر فيه قيدا زائدا وهو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده فهو علم جنس كاسامة فما لم يعتبر فيه
تعين زائد على نفس الطبيعة من حيث هي اصلا كالانسان والفرس لا يكون اعلام جنس
واسم جنس ما لم يعتبر في موضوعه تعين اصلا لا التعين الشخصي ولا التعين الزائد المذكور اعني التوحد
الذهني والحضور كذلك فمناط العلمية على اعتبار احد هذين التعينين المذكورين والجنسية على قطع النظر عنهما
عن اعتبار نفس الموضوع له او الفرد المنتشر على اختلاف القولين ثم اختلفوا في اسماء الكتب — الطبيعة عن جانب ٢
في انها هل هي اسماء جنس ام اعلام او اعلام شخص وذهب الى كل واحد من هذه الشقوق ذاهب
والتحقيق هو الاول كما سيأتي بعد تزييف مقالات الفريقين عن منهج الصواب والمحشي رح
اختار الثاني واستدل عليه بان التوحد والتعين متساويان ولا شبهة في ان الوحدة — بل مست ذاتها ٣ — زكي
معتبرة في مسميات هذه الاسماء حتى ان اللفظ الواقع من شخصين او من شخص واحد في
وقتين وكذا المعنى القائم بهما بعينه يعد عند التحقيق والعرف لفظا واحدا ومعنى واحدا فكذلك المتعين
يكون معتبرا فيها فان احد المتساويين لا يتخلف عن الآخر في مرتبة من مراتب معروضهما
فالتعين المعتبر في مسميات هذه الاسماء ليس شخصيا فان الالفاظ والمعاني التي تكون مسميات
لتلك الاسماء اعراض تختلف تشخصاتها باختلاف المحال وهذا التعين ليس كالمنافي
اعني الوحدة لا يختلف بعدم اختلاف احد المتساويين دليل على عدم اختلاف الآخر
فثبت ان في مسميات هذه الاسماء تعين غير شخصي وهو المعني بعلم الجنس وهذا البيان منظور فيه
بوجهين الاول النقض بمفهوم الانسان فانه اسم جنس مع انه مفهومه الموضوع له اعني

الطبيعة من حيث هي واحدة في ضمن الاشخاص المتكثرة الخارجية او الذهنية فيصدق اسم الكافية
كما لا يخفى على من له ادنى تعقل وثانيا انا لا نسلم انه ثابت في اسماء الكتب المذكور هو التعين الذاتي الشخصي
الشخصي او الجنسي السابق للوجود كما اذ يقال ان هذه الطبيعة عين تلك الطبيعة والاعلام
بالنسبة اليها من تعين زائد عليها ولم يثبت وذلك لان تستدل على المطلب بان المصنفين
للكتب يجعلون اولا معنى للالفاظ ثم يعبرون بازائها الفاظا مخصوصة ويستحضرون تلك الالفاظ
والمعنى في هذه التسمية سيما اذا كان على طريق الاشارة والاستحضار والحضور تعين زائد
يكون مناطا للعلمية الجنسية كما عرفت فيثبت المطلوب ولا يخفى ما فيه من الضعف فان الاستحضار
لا يلزم ان يكون داخلا ومعتبرا في مفهوم الاسم ولزوم شيء للشيء لا يلزم منه ان يكون الدال عليه
معتبرا في مفهوم الثاني والا يلزم ان يكون سائر اسماء الاجناس اعلاما جنسية فان الوضع
من استحضار الموضوع له عند القول الاخير اعني القول بالعلمية الشخصية ذهب اليه البعض ايضا و
الدليل عليه ان الكتاب كالكافية مثلا عبارة عن مجموع الالفاظ المعينة المركبة الدالة على
المعاني الكذائية او المعاني المعبرة بالالفاظ المخصوصة او المجموع المركب منهما ولا شك ان
كل واحد من هذه المجموعات الثلثة واحد شخصي لا يقبل التكثرات الكثيرة التي تعتبر بالنسبة
اليها كلية الكلي كتكثر الافراد دون الاجزاء والضرورة شاهدة بان غير المعاني والالفاظ
لا يكون فردا من المجموعات الثلثة المذكورة وايضا لا يكون الالفاظ والمعاني من غير الكافية
كما لو كان فيه مثلا فردا منها وبعض الالفاظ والمعاني من الكافية مثلا ايضا لا يكون فردا من المجموع
الذي يكون الكافية عبارة عنه فاذا بطل تكثر الافراد لها ولغيرها من الكتب فثبت الشخصية
فيكون هذه الاعلام اعلاما شخصية وهو المطلوب والجواب ان هذه المجموعات لها افراد بالنظر
الى الالسنة العلماء واذهانهم فالالفاظ الكافية ومعانيها القائمة بلسان زيد وذهنه غير القائمة
بلسان عمرو وذهنه وهذا التغاير بالشخص كما تقرر في موضعه فهذا النحو من الكثرة لا يمنع الكلية قد

تكون

١٦

وقد حققت في بعض الحواشي والشروح ان مبنا الجزئية على الهذية والكلية على عدمها دون
التكثر الواقعي وعدمه والكمال بالنظر الى نفس المفهوم ومجرد التصور ولا يلزم ان يكون الافراد موجود
خارجين من الخارج بينت فان العقل بمجرد تصوره المفهوم يتفحص من التكثر الى ان يرجع مع انه كلي لو قومه
موضوعات في الفرض والكلية الحقيقية نعم لا هذية فيه لكن لا هذية في مدلولات اسامي الكتب
فالحق ان الاسماء المذكورة من قبيل اسماء الاجناس التي موضوعة للطبيعة من حيث هي والفرد المنتشر
على اختلاف القولين فان شا نهاية في الاستعمال ان اسماء الاجناس من انها لا تقع
مبتدأ وذا حال بنفسها من غير دخول الالف واللام واما هذه الاسماء التي عدوها اعلاما جنسية
فهي تقع مبتدأ وذا حال بنفسها فلا يكون تلك الاسماء من هذه القبيل مع ان العلمية
الجنسية في اصطلاح النحاة انما يثبت للضرورة وليست الضرورة هنا فان النحاة اعتبرت تلك العلمية الضرورة
لاجل ضرورة منع الصرف ومنع دخول اللام ووقوعها مبتدأ وذا حال ولم يوجد ذلك
في هذه الاسماء وما وقع في كلام آه هذا عجيب المورد منه فانه قد وقع في القرآن العظيم والاحاديث
النبوية صلعم والتورية والانجيل والفرقان والزبور وغير ذلك قوله كانهم اعتبروا آه وبعد ما قررنا
فيه لكلامه محض مستغنى عنه لا ينبغي للعاقل ان يلتفت اليه قوله وتوجيه الاول آه التوجيه
في عرفهم عبارة عن صرف كلام عن ظاهره الى محمل صحيح ولا شك ان كون الكتاب تهذيبا
بل غاية تهذيب ظاهره فاسد فانه ليس عين المعنى المقصود بل المعنى بعد ما احتيج بتوجيه واحد بقوله
اي هذا الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب اشارة الى التوجيهات الاخر بقوله وتوجيه الاول لا يخفى
وبينه المحشي بالدرجة المذكورة في كلامه هو الاول اوثق فان المجاز في النسبة ابلغ من المجاز
في الطرف والحذف قوله فبعيد ليس البعد من جهة ان التصنيف معنى انتزاعي غير موجود
في الخارج وغير محسوس فان ذلك جائز بتنزيل الغير المحسوس منزلة المحسوس بل لانه بعيد من الفهم بالنظر
الى المقام لان الظاهر القريب الى الفهم ان المشار اليه ما هو المقصود بالتصنيف وما سيأتي

قوله لان ان الغاية وذلك لما عرفت من ان التهذيب وسيلة والمقصود هو الكتاب المجتمع المدون

في تعريف المقصود اولا من تعريف الوسيلة والمقام ايضا كذلك فلا يرد ما توهم ان الاولى من المصنف يقتضي

الواضح بدرج فعليه التقريب هو التصنيف دون منفصلة البعيدة هو الكتاب فافهم قوله فالعموم الخ

اه فان التحرير الذي في التهذيب مثلا يصدق عليه انه تهذيب الكلام بالمعنى المصدري وتهذيب الكلام

الذي في غيره يصدق عليه تحرير المنطق في الكلام والتفارق من الطرفين [illegible] تهذيب الكلام قد

لا يصدق عليه انه تحرير المنطق والكلام كما في الكافية مثلا وقد يشوه في بعض الكتب المنطق والكلام تحرير المنطق والكلام

وليس فيه تهذيب الكلام كما ترى حتى فيه عدم رعاية القواعد النحو والصرف وغيرهما من العلوم العربية

في بعض المقام والكلام الذي [illegible] ليس كلاما مهذبا اقول ان التهذيب والتحرير ان اريد بهما

المعنى المصدري فليس بينهما تصادق بالمواطاة فان صدق المعنى المصدري مواطاة انما هو على [illegible]

ذاتياته ولا يتصور بين ذاتيه احدهما للاخر فانها يستلزم عدم الافتراق ولو من جانب ونسبة العموم

والخصوص بينهما يستلزم التفارق من الجانبين وان اريد بهما المعنى المشتق اي المحرر والمهذب بالمعنى

المصدري واريد بالحمل الحمل [illegible] الاشتقاقي فلا شك ان بينهما بحسب مفهومهما عموم وخصوص

من وجه بحسب الصدق ولكن لا يستقيم قوله والظاهر ان مستقرا فالعموم [illegible] في التحقق على تقدير الاستقرار

يكون تقديرا الكلام هكذا هو هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام حاصل في تحرير المنطق والكلام فالظرف في تحريره

هو الكتاب والظرف تحرير المنطق والكلام ولا شك انه ان اريد بالتحرير المحرر ففي الكتاب مفهوم لو

المحرر في المنطق عموم وخصوص مطلق بحسب الصدق فلا يصح الكلام الا بتكلف ثم اقول يمكن ههنا تقدير

الاستقرار كون النسبة بين المظروف والظرف نسبة العموم والخصوص من وجه في الصدق

ايضا بان تقدر لفظ اي حاصل ونجعل صفة تهذيب الكلام وتبقى الظرف به فيكون [illegible]

بين المظروف اعني تهذيب الكلام والظرف اعني تحرير المنطق والكلام فيكون معنى هذا الكلام غاية

تهذيب الكلام الحاصل في تحرير المنطق والكلام [illegible] الى المضاف اليه [illegible]

اي المضاف اليه ١٧

التهذيب فيكون الحال جائزاً عنده سيم ويتعلق الظرف بالحال ويكون المستفاد واحداً
وبعد مع هذا بالتكلف ايضاً قوله ايضا وان يكون لازما للاخبار أقول تحقيقه ان الكلام المهذب مقرب
للمرام فانه لو لم يقرب اليه لكان فيه فساد اما من جهة حذف الواجبات او زيادة المخلات
او غيرها ولا شك انه ح لايكون مهذبا فتهذيبه يستلزم تقريبه الى المرام من حيث الذات ولوازم
الذات لايكون خارجة عنها واللازم لايلزم التخلف بل يكون مساوياً لها او اعم فلايكون مخصصة لها والظرف وسمو
في المتعارف مخصصة بخلاف المعطوف فانه يجوز ان يكون اعم او اخص او مساوياً الا ان يكون وبهذا
انك تقول ان النسوة اربعة ومنقسمة بثيبات وبين ولا تقول ان النسوة اربع واربعتها في محة
الانقسام بثيب وبين فانه يعد في العرف واللغة لغوا او يفهم ان الاربعة يجوز ان يكون في غير الانقسام
المذكور ايضا وهو باطل فيلزم المحذور المخل اي كون الكلام خلافا للعرف واللغة في صورة كون تقريب
المرام معطوفا على تحرير المنطق والكلام وههنا توجيه آخر لكلام المحشي وهو ان المفهوم من سياق الكلام
وسياقه جعل الكتاب من المصنف تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام وتقريب المرام
ولا شك ان تقريب المرام من لوازم ذات تهذيب الكلام فلو عطف على تحرير المنطق
والكلام يكون المعنى المفهوم من مقام مدح كتابه ومن سياق الكلام وسياقه انا جعلنا الكتاب
تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام فيكون المجعول الكتاب المهذب والمجعول اليه التقريب
المرام فيلزم تخلل الجعل بين الشيء ولوازمه الذاتية وهو باطل كما في الذاتي ولو عطف على تهذيب
الكلام يفهم منه انا جعلنا الكتاب مقرب المرام ولا خلل فيه اصلا ولا يتوهم ان
لفظ الجعل ليس مذكورا ههنا فلا قباحة فيه لان المفهوم من المقام كالمذكور فان المقام مقام
المدح الا من جهة جعله مهذبا في تقريب المرام وجعله تبصرة شاهدة عليه والمجعولية الذاتية من افحج
القبائح فان قلت يجوز ان يكون ادعائيا وعلى سبيل المبالغة قلت يحصل المبالغة والادعاء
بدون التزام المجعولية الذاتية ايضا بان يعطف على تهذيب الكلام ويبقى التقريب على المعنى

المصدري كما ذكره وتحصيل المقصود بدون التزام التحويلات اللتين لا يعطف على تهذيب

الكلام الشناعة اولى من تحصيله معها قوله شامل للتقريب آه المراد بالشمول الاشتمال

والانطواء دون شمول الخاص للعام كما دم فان سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب

قد يكون مع الزوايد والحشو الخفا وقد نوهد في كتب القدماء من المشايخ وغيرهم ان دلائلهم مطولة

مستلزمة للمطلوب بلا شبهة ثم انه حررون تقحوها وهذبوها نعم اذا كان البيان محررا خاليا عن الحشو والتطويل

يستلزم المطلوب والا يكون كله حشوا زايدا ثم الاشتمال والانطواء ظاهر يفهم بعد فهم معنى التحرير الاصطلاحي

فان من علم ان الدلائل المنطقية والكلامية خالية عن الحشو والتطويل علم انها مستلزمة

للمطلوب فبعد التعلم بان هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب في تحرير المنطق والكلام لا فايدة

في [illegible] تعليم ان دلائلها مستلزم للمطلوب فان العلم بكونها خالية عن الحشو والتطويل يكفي للعلم بكونها

مستلزمة للمطلوب فلو عطف تقريب المرام على تحرير المنطق والكلام يكون المعطوف بعد

المعطوف اليه [illegible] لغوا فان قلت بعدية المعطوف بالواو على المعطوف اليه ما ذكر

مسلم وهي حاصلة ههنا على تقدير العطف على تهذيب الكلام ايضا واما البعدية في المعنى

فلا تقتضيه العطف بالواو فانه للجمع مطلقا من دون ان يوخذ الترتيب في مفهومه | لمطلق الجمع م

قلت ان المراد بالبعدية التعلق في العقل والملاحظة ولا شك ان تعلق المعطوف

بالمعطوف عليه في الملاحظة والتعقل بعد ملاحظة المعطوف اليه وتعقله وهذا القدر يقتضي

الى الشناعة فتامل فيه ثم توجه الاعتراض ههنا بان التحرير الاصطلاحي لا يثبت اخصية

مطلقا من التقريب الاصطلاحي قد يكون في المدعي وقد يكون في الدلائل فان الحشو | فان التحرير الا مطلقا ح م

الزوايد كما يقع في بيان الدلائل كذلك يقع في بيان المدعي ايضا انا ولو سلمنا استلزام

التحرير في الدلائل وجوابه ان المص في قصد المدح لكتابه ولا تحقق مدح كتابه ما لم يتحقق التحرير

في المدعي والدليل جميعا فالقضايا الواجب من حاله قصد التحرير بالنظر الى كليهما ولا شك انه

للتقريب الا صطلاحي ولكن لا نم استلزام التحرير في المدعي بقصد التقريب المذكور اذا تبين المدعي من الدلائل م

اذ لا يستلزم م ١٦

انه يستلزم التقريب الاصطلاحي على النحو الذي ذكرته فان التحرير شيء يستلزم كله وكذلك ان التقريب

ان التقريب الاصطلاحي اخص مطلقا من التحرير كذلك فان التقريب الاصطلاحي معناه سوق الدليل على

وجه يستلزم المطلوب وبعبارة اخرى تطبيق الدليل على المدعي ولا شك ان المقدمات التي تكون

زائدة او حشوا لا دخل لها في السوق والدلالة فتكون خارجة عن الدليل المذكور فلا يتحقق التقريب

الاصطلاحي بدون التحرير الاصطلاحي واما التحرير الاصطلاحي فهو البيان الخالي عن الحشو والتطويل فهو

بالنظر الى نفس مفهومه شامل للدليل المطابقة للمدعي ولنقيضها كما عرفت ولا شك ان

ظرفية الخاص لشيء يكفي عن ظرفية العام له فذكر الاول مغني عن ذكر الثاني فلو عطف التقريب

على التحرير يكون المعطوف عليه لغوا وانت تعلم ان كل واحد من التوجيهين المذكورين لا يسمن و

لا يغني من جوع اما الاول فلانا وان سلمنا ان ذكر الخاص مستغن عن ذكر العام اعني ذكر الاصطلاحي

لكن لا مدخل في استحالة ذلك لكون معطوفا على التحرير والتهذيب الا ترى ان قولك زيد جسم

حيواني وله قوة الاحساس فقوله وله قوة الاحساس سواء عطف على الحيوان او على الجسم بعد ظهور

معنى الحيوان يكون لغوا اما الثاني فلان ظرفية الخاص كما يستلزم ظرفية العام كذلك ثبوت الخاص

لشيء يستلزم ثبوت العام له بل هذا اظهر فلو عطف التقريب على التهذيب يفهم كون الكتاب

تقريبا بعد كونه تحريرا مع ان التحرير يفهم في ضمن التقريب فيلزم اللغو في ذكره الا ان يقال ان

قيود المعطوف عليه لا يلزم ان يلحظ اليها عند عطف المعطوف عليه فلا يلزم اللغو بخلاف ما لو

عطف على نفس القيود فانه لا بد ان يلاحظ فان ملاحظة المعطوف عليه عند العطف ضرورية

ولقد اطنبنا الكلام تنبيها للمتعلم والمعلم قوله وعقائد الاسلام مفعول لا ه وهذا بناء على ان الظاهر من اضافة

التقرير الى عقائد الاسلام اضافة الصفة الى الموصوف والا فالمفعول الثاني الى اللفظ هو التقرير

دون عقائد الاسلام قوله عطف على الاسلام آه هذه النسخة هي المشهورة وفي بعضها على الاسلام

وعلى التقدير هذا العطف من العجيب فان المعطوف لا بد ان يكون في حكم المعطوف عليه اي

الترجيحين م

التحرير م

مستغني عن ذكر العام لكن الاصطلاحي

لا بد اشتراكهما في الحكم فههنا المعطوف المفعول ما لم يسم فاعله والمعطوف عليه ليس كذلك

فان الجار و[illegible] المجرور ليس مفعول ما لم يسم فاعله فالنكتة قوله مجاز [illegible] عطف عليها — المجرور كذلك

قوله ان يراد اي يمكن مجاز الحذف او ابله اي يمكن [illegible] ولا يلزم اخذ

جميع قيود المعطوف عليه في المعطوف فافهم قوله فان جعل الشيء عين شيء آه غاية

توجيهه ان المجعولية الذاتية من مستقبحات الفن وممنوعاته فان شهرة امتناعه بلغ الى

حد لا يقبله الذهن السليم فلو جعل التعبرة بالمعنى المصدري مفعولا ثانيا لجعل يكون مفاد الكلام

جعل شيء عين شيء فان المعنى المصدري لا يحمل نفسه على غيره فينتقل الذهن في اول الوهلة

الى المجعولية الذاتية مع استقباحها لشهرة امتناعها ولو جعل الجعل المذكور على سبيل الادعاء

والاختراع يفوت المبالغة لذلك الاستقباح فان الامر المستقبح في الفن لا يليق

به المتكلم البليغ في المبالغة التي قصد بها بلاغة الكلام ويكون المجاز لغوا فان المفهوم من قوله

جعلته آه ادعاء الجعل الحقيقي انما يتصور لو جعل الكتاب متبصرا وحيث عبر من المبصر بالتبصرة — لان الجعل

وجعلته مفعولا ثانيا لجعل لم يتصور اي لم يكن المعنى الحقيقي له مرادا بل اريد منه المعنى المجازي

اي ادعاء الجعل فيكون المجاز لغوا اي في الطرف الثاني فيه قوله جعلته هذا غاية توجيهه في الحاشية

وحاشية الحاشية فان قلت قصده المبالغة سابقا في قوله غاية تهذيب الكلام بحمل التهذيب

على المعنى المصدري فلم لم يقصد ههنا قلنا لم يكن ذكر لفظ الجعل سابقا وههنا هذا اللفظ مذكور

صريحا وانما الاستقباح بالنظر اليه وقصد المجعولية الذاتية حيث عبر من ذلك الكتاب المبصر

بالتبصرة ولا يخفى على الذكي المتوقد سخافة هذا الكلام وانما شرحناه لتصحيح كلام الفاضل الكن

وتمرينا لذهن المتعلم ولعمري انه لحسن ظني لهذا المحشي اقول انه في بعض المواضع من هذه

الحاشية وغيرها لعله لم [illegible] النظر الثاني توسلمن حاول اه وذلك لان معنى حاول — لم يتصور

قصد ولا شك ان قاصد التبصرة قدره فان القصد الطلب لا يجامع العلم بحاصل المعنى بل تقدير

تقدير جعل التبصرة لمن قصد التبصر فيلزم ح انفكاك التبصر من التبصرة مع ان الاول لازم للثاني وانفكاك اللازم عن الملزوم محال اقول المحال المذكور يلزم على تقدير جعل التبصرة بمعنى المبصر ايضا فان المبصر حقيقة ما قام به التبصرة بالفعل فيكون المعنى على تقدير جعلها بمعنى اسم الفاعل ايضا اي جعلت الكتاب مبصرا اي ذا تبصرة بالفعل لمن قصد التبصر فان قلت يجوز ان يكون المعنى على هذا التقدير مبصرا بالقوة فلا يلزم الخلف قلت مع تكثر المجازات يمكن مثل ذلك في التبصرة ايضا اي جعلته تبصرة بالقوة لمن قصد التبصر ولا تخلف فيه التبصر عن التبصرة فافهم قوله متضايفين يعني متلازمين فانهما لا يستلزم تعقل كل واحد منهما للآخر كما لا يخفى نعم يتحقق بينهما معنى اللزوم فيجوز انفكاك تخلف من اللزوم قوله وعلى كل تقدير اه يعني ان الكتاب مبصر لمن تحاول اي قصد التبصر فان كان القاصد متعلما فقط يكون المعلم غيره وان كان معلما يكون المتعلم غيره وقد يكون القاصد [redacted] كليهما من المعلم والمتعلم فيكون التبصر لمن حاول او لغيره على الاحتمالين الاولين وعلى الاحتمال الثالث يكون لكليهما فان قلت مرجع ضمير كليهما من هو حاول او غيره كيف يتصور الغيرية على تقدير كون المعلم والمتعلم كلاهما قاصدين للتبصر قلت صيغة من يجيء للعموم والخصوص فبالنظر الى الخصوص ذات كل واحد منهما يكون الآخر غيره فافهم فانه يحتاج الى تلطف التركية قوله تتمة بيان اه وزيادة قوله ما زايدة يعني ان معنى لا سيما لا مثل فان الظاهر في بيان معنى اللفظ انه تمام معناه فان التعريفات اللفظية وان جاز بالاعم يكن نادرة ولهذا اورد المحشي لفظ الذي في قوله الذي ان يقال معناه لا مثل سواء كان مع شيء او لا قوله نقل عن البيضاوي رد على قول الشارح المحقق وقد يحذف ولعله لم يعتد بقول البيضاوي في قوله ليس فيه حكم اه سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي هذا مذهب جمهور الحنفية ولكن الشافعية نقلوا ان الحنفية انما يقولون بعدم الحكم في الاخير فقط وان قولهم هذا ليس مطابق لمذهبهم بل سهو منهم وقالت الشافعية ان فيه حكم مخالفا للحكم السابق سواء كان من النفي او من الاثبات ومنشأ الخلاف بينهم ان اهل اللغة قال الشافعية نقلوا من اهل اللغة ان الاستثناء

من الاثبات نفي ومن النفي اثبات وقالوا انه هو المتلقى قولهم الحنفية قالوا نقل عن ائمة اللغة
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا يعني ان الحكم السابق انما يرد على الباقي بعد الاخراج والمخرج
في حكم المسكوت ولا يكون منبيا على ما زعم المحشي موافقا للبعض وقال في حاشية اي حاشية
لعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج و
لا واسطة بين الثبوت اي رجحي والانتفاء اي رجحي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم
من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء والثبوت فان هذا الزعم فاسد وان
اورده بكلمة لعل فان وضع الالفاظ والكائنات للمعاني من حيث هي دون الخارجية
والذهنية والا انتفى الوضع بانتفاء الموضوع له من احد الطرفين ثم تحقيق الحق في هذا المقام سنشرح
في مقام آخر من شرح المسلم توفقنا الله تعالى لاتمامه وهو ولي التوفيق ومنه الحصول
آه تحقيق المقام ان المصنفين قد تعلق بالمعاني بالذات وانما يعتبر الالفاظ وتورد
لمحض التعبير فهي وسيلة محضة للمعاني المقصود فيكون الكتاب هناك معان مخصوصة من حيث
عبر عنها بالفاظ مخصوصة وذلك كما يشاهد في الشروح والحواشي المطولة في هذا الفن مثلا فانه
لا نظر ولا يعتبر الالفاظ فيها نظر المعاني بل المقصود نفس المعاني والالفاظ توطئة وقد يكون
النظر متعلقا بالذات بالالفاظ والمعاني بالتبع كما يشاهد في الكتب البليغة التي يكون
نظر المصنفين فيها يتعلق بالذات بجمع الالفاظ الفصيحة والبليغة كامثال المقامات الحريرية
وقد يكون النظر متعلقا بهما كما يشاهد في امثال الكافية وامثالها فانقلت قد يكون
قد يكون النظر مقصورا على النقوش فقط ايضا كما في الخطوط المجموعة للتعليم مثلا فيختص الحصر قلت
ذلك ساقط عن الاعتبار لما مر لو سوي ولا نتهاء والحاصل ان الكافية مثلا سواد
كتب بالخط الهندي او العربي يقال له الكافية بلا ريب واما اذا ترجمها بالفارسية مثلا
لا يقال لها الكافية بل ترجمتها فعلم ان المعتبر في اطلاق الاسم الكافية على النقوش انما هو

انما هو النقش الدال فلو لم يعتبر في النقش الدال خصوصية اخرى سوى الدلالة بخلاف ما اذا اطلق
ذلك الاسم على تلك الالفاظ التي دونها المص فانها مع بقايها يكون الاطلاق صحيحا واذا ابدلت
الفاظها المص واقيم مقامها الفاظ اخر دالة على المعاني المدونة لم يكن الاطلاق على سبيل الحقيقة
صحيحا فعلم من عدم صحة الاطلاق على تقدير التبديل مع وجود الدلالة ان فيها خصوصية اخرى دخيلة
في صحة الاطلاق سوى الدلالة وهو المط وهكذا الحال في المعاني فانها اذا ابدلت بمعاني اخرى لم
يدونها المص لم يكن اطلاق الاسم صحيحا واذا كانت باقية ولكن يكون معبرة بالالفاظ الاخرى
لم يدونها المص لم يكن الاطلاق صحيحا ايضا فعلم من ذلك ان للمعاني خصوصية اخرى غير الدلالة يكون
دخيلة في صحة اطلاق الاسم فوله عموم بحسب الوجود آه فان البيان بالمعنى المصدري لا يحمل
على شيء من معاني الكتاب نعم يتحقق معه ومع غيره وذلك ان تقول بالعموم بحسب الصدق ايضا
على هذا التقدير فان الصدق اعم من ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق ولا شك ان
المبين بالكسر محمول على الالفاظ مثلا بالمواطاة فالبيان محمول عليه بالاشتقاق اذ كل مشتق
يحمل على شيء بالمواطاة فمبدؤه محمول عليه بالاشتقاق او نقول ان البيان المقدر بمعنى المبين بالكسر
فيكون العموم بحسب الصدق بالنظر الى حمل المواطاة ايضا او نقول بتقدير لفظ المبين فيكون الصدق
بالحمل المواطاة ظاهرا فهذه ثلث توجيهات لكون العموم بحسب الصدق على تقدير التفسير ولكن
لا يمس المحشي ولا بغيره فان مراده انه على تقدير لفظ البيان كما هو المشهور وحمله على معناه المصدري
الظاهر من اللفظ يكون العموم بحسب الوجود لا بحسب الصدق فان المتبادر من الصدق هو المواطاة
دون الاشتقاق قوله يطلق حقيقة العلوم المدونة خمسة معان عند التفصيل اثنان منها مذكوران
في الكتاب والثالث تصديقات المسائل جميعها والرابع تصديقات بعضها قدر ما يحصل الغاية
والخامس الملكة والاولان حقيقيان اي فردان حقيقيان من المعنى الحقيقي الذي يفهم العرف بدون
القرينة اعني المسائل التي يترتب عليها الغاية سواء كان بعضها او كلها يقال فلان يعلم الفقه والنحو العرف

فانما يفهم من هذا القول مسايلها بدون القرينة دون علم تلك المسايل وتقييم فلان دون الفقه
ونحوه ونتمه وانما يراد به المسايل في الجملة اطلاق العلوم على المسايل بدون القرينة شايع
وهذا دليل الحقيقة فاطلاق العلم على التصديقات بالمسايل كلها او بعضها والملكة اطلاق مجازي
فان الاشتراك خلاف الاصل في اللغة والعرف لكثرة وقوع المجازات فيها واذا ثبت
كون المعنيين الاولين حقيقة صرح المحشي بها وبني كلامه ههنا عليها اذ الحقيقة راجحة فان قلت اذا كان
المنطق عبارة عن التصديقات او الملكة فهل للظرفية وجه قلت ان كان القسم الاول عبارة
عن احد الاقسام الستة التي جمعها المحشي في قوله ان اريد بالعلم الاول النقوش او الالفاظ
منفردة كانت او غير منفردة يكون بين الظرف والمظروف نسبة العموم والخصوص من وجه
في التحقق فان الاحتمالات الستة المذكورة قد تحقق مع التصديقات والملكة وقد تحقق الستة
بدون ان تحصل التصديقات والملكة لشخص وقد تحصل التصديقات والملكة بدون الستة
كما في الذكي المتوقد الذي لا يحتاج في تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وح يصح الظرفية ولكن
لا يخلو عن نحو من البعد فان الظرف الحقيقي لا بد ان يشمل جميع افراد المظروف كذلك الظرف
المجازي لا بد ان يشمل جميع افراد المظروف ولا يكون ذلك الا في عموم المطلق الا ان يقال
وضع النقوش والالفاظ منفردة كانت او غير منفردة لتحصيل التصديقات والملكة فمن جهة هذا الوضع
والاختصاص كانت الستة المذكورة مختصة بهما ... اعم منهما وان اريد بالقسم الاول
المعاني وهو الاحتمال السابع واريد بالمنطق التصديقات او الملكة فلا يكون للظرف في عموما اصلا
فان التصديقات والملكة لا يتصور وجودهما بدون نفس المعاني ولا يتصور الكلية والجزئية ايضا
نعم التصديقات تتعلق بالذات بنفس المسايل والملكة بتوسطها فيكون الظرفية كظرفية الملاحظ للملحوظ
فان الملاحظ فعل اللاحظ وليست العلاقة بينه وبين الملحوظ الا علاقة التعلق وهو حاصل في التصديقات
ايضا نعم في الملكة نحو من البعد فتامل قوله المشهور تخصيص اه وجه الشهرة تعريف مقدمة الكتاب بطائفة

لطائفة من الكلام قدمت على المقصود للارتباط والنفع فيه او بما يذكر قبله لذلك الارتباط
والنفع ومقدمة الكتاب كذلك لا شك ان لفظ الذكر والكلام في الظاهر مختصان بالملفوظ والحق ما قال
المحشي ان التعريف شامل للاقسام الثلثة الالفاظ والمعاني والمركب من كليهما فان الوجدان
السليم حاكم بان مقدمة الكتاب جزء منه وحالها كحاله في تحقق الاحتمالات الثلثة المذكورة فيه
وليس ذلك الشمول الا بتعميم الالفاظ الثلثة فيه فالنفع والارتباط اعم من ان يكون
بالذات او بالعرض ولا شك ان الثانيا عني بالعرض متحقق في الالفاظ كما ان الاول اعني
بالذات متحقق في المعاني والكلام ما يعبر به المخاطب بالذات او بالعرض والذكر ايضا كذلك فينطبق التعريف
على الاقسام الثلثة قوله بناء على الخ والعلم الخ بيانه ان الحد والغاية والموضوع من حيث التعبير
بالالفاظ متحد مع نفسه من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية والطبيعة من حيث هي متحد
المعلوم وهو متحد مع العلم فالامور الثلثة من حيث التعبير بالالفاظ التي هي مقدمة الكتاب متحد معها
من حيث الادراك والقيام بالذهن الذي هو مقدمة العلم وهذا بناء على ان متحد المتحد متحد فلا يكون
الاعتراض م التفاوت بينهما في الصدق وتغاير المفهوم ضروري وح لا يتوجه الايراد بان مقدمة الكتاب ليست
معلومة لمقدمة العلم فان معلوم الشيء من حيث هو ومقدمة الكتاب يعتبر فيه حيثية التعبير ووجه عدم التوجه
الاعتراض م ظاهر فان ما قصد الاتحاد بلا واسطة وكذا لا يتوجه الايراد بان الظاهر من كلام المحشي ان مقدمة الكتاب
على تقدير كونها عبارة عن المعاني متحدة بحسب الصدق مع مقدمة العلم مطلقا وليس كذلك فان مقدمة
الكتاب قد يكون متحدا مع معلوم مقدمة العلم بل بما هو متحد معه كما اشرنا اليه وقد يكون اذ الامور الثلثة
العلم م بل ادراكاتها فقط مقدمة العلم ومقدمة الكتاب يعتبر معها امر اخر لم يتوقف عليه الشروع في العلوم
ولا شك ان الاجزاء الخارجية باب المقدارية لا يكون متحدة بحسب الصدق بعضها مع بعض ومع
الكل ووجه عدم التوجه ان الكلام ههنا في الامور الثلثة فقط كما ينادي عليه السياق فالامور الثلثة
من حيث التعبير بالالفاظ مقدمة الكتاب وادراكات نفسها مقدمة العلم وهما متحدان بالذات

ومتغايران بالاعتبار كما ذكرنا قوله بالمعنى المشهور آه وهو لا يمكن حصول شيء بدون شيء آخر ووجه
النفي ظاهر فان الشروع يمكن بدون تحقق الامور الثلثة ايضا بان يتصور العلم بوجه ما ويحصل له التصديق
بفائدة ما قوله اعلم ان للعلم آه اعلم ان للعلم معنى مصدريا لغويا وهو ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن ومعنى
مصدري اصطلاحي وهو ما يعبر عنه بحصول الصورة وليس الثاني عين الاول فان العامة يعرفون الاول
وهم من حصول الصورة غافلون ولا تباين الا بديهي وهذان المعنيان لم يعتبرا في موارد التقسيم
والغرض العلمي لم يتعلق بهما فانهما لا يكونان كاسبين ولا مكتسبين فان الكاسب ما يقع فيه الترتيب
والملاحظة والمكتسب ما يترتب عليه وليس الا للصورة الحاصلة وثانيهما ان الحصول معنى انتزاعي
لا يكون العلم المتعلق به حضوريا بل يكون حصوليا وقبل حصوله في الذهن يكون مجهولا لا يكون كاسبا وبعد حصوله
يكون صورة حاصلة فيكون الكاسب هو الصورة الحاصلة وايضا انه معنى بديهي فلا يكون مكتسبا
وهذا ما ذهب آه لا يخفى على المنصف ان الظاهر من هذا الكلام ان المشار اليه بهذا هو كون
المراد بحصول الصورة هو الصورة الحاصلة ووجهه ما اشار اليه انه ليس كاسبا ولا مكتسبا ويرد عليه
ما اوله ان الحالة الادراكية ايضا لا يكون كاسبة ولا مكتسبة فلا يكون لحمل الحصول على المعنيين
المذكورين اعني المعنى المصدري والحالة الادراكية بالنظر الى تلك العلة اعني عدم الكسب والاكتساب.
فرقا وللموجه ان يقول ان المشار اليه بقوله هذا ما هو مذكور من اول القول الى هذا من حيث
اشتماله على ان المعنى الذي به الانكشاف هو الصورة الحاصلة كما ينادي عليه قوله والثاني
هو الصورة الحاصلة او هذا القول فقط ولا شك ان يكون الصورة الحاصلة منشأ للانكشاف حكم في بادي
النظر والمنشأ الحقيقي للانكشاف الذي هو المعنى المصدري بالحقيقة هي الحالة الادراكية
فما لم ينظر الى الصورة الحاصلة الى الادراكية لم تنتزع الانكشاف فان قلت قد وقع في
كلام المحشي في رد كلام الشارح التجريد ان الصورة هي المنشأ للانكشاف ولا حاجة في حصول
الانكشاف بعد حصولها الى امر آخر قلت ذلك الكلام يهدم اساس الحالة الادراكية

الادراكية راسا فلابد من الاعماض عنه في توجيه الكلام المبني على وجود تلك الحالة وسيأتي
بيانه مفصلا قوله اي حاصل بالمصدر اه هذا بحسب متفاهم العرف كما يقال الحاصل الضرب
الالم واما بحسب الاصطلاح الذي اختاره المحشي فالمعنى المصدري حاصله متحدان ليس
الفرق بينهما الا بحسب لحاظ التلبس وعدمه ولا يتعقل الاتحاد بين المعنى المصدري الانتزاعي
وبين الحالة الادراكية التي هي الحقيقة المتأصلة الداخلة تحت مقولة الكيف قوله حالة ادراكية اه
هذا التحقيق قد ارتضى به كثير من الفحول وهو حق عندي لانه من الوجدانيات ان بعد ادراك فائدة
الشيء يحصل في الذهن حالة انكشافية مغايرة للصورة الحاصلة فان وجودها في الذهن بعد في حيز
الخفاء فان ثبت ثبت بدليل لم يتم عندي بعد وهذه الحالة الانكشافية وجودها فيه بديهي سواء قلنا
بحصول الصورة ام لا فان القائلين بالوجود الذهني قائلون بها ايضا وهذه الحالة هي منشأ قريب
لانتزاع الانكشاف وقد يعبر عنها ايضا تعبير الشيء عن مفهومه وقد حققت سابقا ان تعبير المنشأ
بالانتزاعيات شائع ايضا ونظيرها في عالم المحسوسات السراج فانها بمنزلة المعلومات والاضواء
المنبسطة منها في الدور المظلمة بمنزلة الحالة الادراكية فكما ان منشأ اضاءة الدور هي الاضواء المنبسطة بالذات
والسراج بالعرض كذلك منشأ الانكشاف بالذات هي الحالة الادراكية التي يعبر عنها بالفارسية
بدانش والمعلوم بما هو معلوم بالعرض وكما ان السراج لا يلزم لاضاءة الدور المظلمة الحصول فيها بل
قد يكفي المقابلة وحصول الاضواء المنبسطة فيها كذلك حصول الانكشاف بالمعلومات بما هي معلومات
لا يلزم ان يكون حصولها في الاذهان بل قد يكفي المقابلة المعنوية الاشراقية ولا بد من حصول
الحالة الادراكية فيها وهذه الحالة لا يغفل عنها العامة ايضا ففي كل لغة بازائها اسم يعبرون به
عن تلك الحالة وهم عن تلك الصورة الحاصلة وحصولها غافلون او ردّ عليه بان الحالة الادراكية ان كانت
قائمة بالصورة يلزم ان يكون الصورة عالمة وهو بعيد وان كانت قائمة بالنفس فلا يكون تلك الحالة
عرضا للصورة فان العرض لا بد فيه من قيامه بالمعروض وايضا الكلام في قيام الحالة قياما انضماميا فقد يطلق كذلك

بالضرورة فانا اذا رجعنا الى وجداننا لا نعلم امرا آخر منضما الى الذهن سوى الصورة والكلام في قيام الحالة
الادراكية قيام المنتزع بالمنتزع منه فذلك ايضا بيّن فتدبر فان المفهوم الانتزاعي عند حصول صورة
الشيء والانكشاف لا يكون الا مفهوم الكشف والامتياز ونحوهما وهما مفهومان لا تأصل لهما اصلا فلا يكون
داخلة تحت مقولة من المقولات فان المفهومات الاعتبارية التي لا تأصل لها لا يكون داخلة
تحتها مع ان الحالة الادراكية داخلة عندهم تحت الكيف اقول الحق عندي قيام الحالة الادراكية
التي نجدها في انفسنا بتلك الانفس قياما انضماميا وهذا كما انه لا شك في قيام السرور والغموم فيها
عند عروض الحالة المقتضية لها كذلك لا شك في عروض تلك الحالة عند تعلم الشيء وحصوله في الذهن
وما قال ان الحالة الادراكية لا يكون حينئذ عرضا للصورة فجوابه ان العرض عبارة عن الخارج المحمول وقد
ثبت وحققت في بعض الحواشي ان مناط الحمل على الحلول دون اتحاد الوجود فانه باطل بالبراهين
القطعية ولغرابة المقام وطوله لا نذكر دلايله ههنا والحلول اعم من ان يكون انضماميا او انتزاعيا
ضرورة حمل الانتزاعيات على ما ينتزع منها وايضا اعم من ان يكون واحد من المحمول والمحمول عليه
حالا في الآخر او يكون كل منهما حالا في محل واحد ولا شك ان الحالة الادراكية والصورة العلمية
كليهما قائمان بالذهن فيكون محمولة عليها وخارجة عنها وهو المعنى بالعرض وهذا كما ان الضاحك محمول على محمولة م
المتعجب مع ان الضاحك لا يكون قائما بالمتعجب ولا بالعكس ولا مفهوم الضاحك بمفهوم المتعجب ولا
بالعكس بل المفهومان قائمان بامر ثالث كزيد مثلا وما وقع في الايراد انا اذا رجعنا الى وجداننا
لا نعلم امرا آخر منضما الى الذهن سوى الصورة فذلك في حيز الخفاء فان الصورة لم يتبين لنا وجودها
بعد الا بدليل ان تم تم وجودها فيه واما وجود الحالة فلا يرتاب احد فيه كما لا يخفى فان قلت قد
ظهر ان الحالة الادراكية عرضية للصورة اي صفة اي خارجة محمولة عليها لكن لم يظهر ان حملها عليها حمل بالمواطاة
كذا يفهم من ظاهر كلام المحشي ان هذا الحمل من قبيل حمل الكاتب على الانسان فان حمل المشتقات
على معروضاتها حمل بالمواطاة او حمل بالاشتقاق كما يحمل البياض على معروضاتها قلت ان الحالة

الحالة الادراكية لها مفهوم وحقيقة فالمفهوم انها منشأ الانكشاف وهذا المفهوم لا شك في
كونه محمولا بالمواطاة على الصورة اي صلة بالعرض والحقيقة مبدأ من المبادي كالسواد والبياض فهي
آبية عن الحمل بالمواطاة على ما قامت به فكيف لا يأبى من الحمل المذكور على ما لم يكن قائمة
نعم اذا تحقق بين الحالة الادراكية التي هي العلم الحقيقي والصورة اي صلة علاقة كونهما حالين في محل
واحد وهو الذهن تحققت علاقة صحة مطلق الحمل وهو الحمل الاشتقاقي على بعض الوجوه وهو كونها
صورة علمية وذي حالة ادراكية وقد حققت بقا ان قيام المبدأ بالشيء لا يقتضي حمل المشتق عليه
مطلقا الا ترى ان صورة الحرارة وحقيقتها قائمة بالنفس ولا يقتضي حمل الحار عليها لكن قيامه مع شيء
اخر بمحل واحد لا يقتضي حمله على ذلك الشيء والكان بالاشتقاق على كل وجه فلا يصدق حمل
العالم عليها وهذا غاية تحقيق الكلام في اثبات حالة الادراكية ولكن يرد على المحشي ما اورده على
شارح التجريد حيث اجاب عن الاشكال المشهور الذي سيأتي تقريره على وجه التفصيل وبيانه
على وجه الاجمال انه من المقررات ان حصول الاشياء في الذهن بانفسها فاذا تصورنا الحقيقة
الجوهرية حصلت بنفسها فيكون جوهرا وهو العلم فيكون كيفا لتقرر كون العلم من مقولة الكيف فيلزم
صدق العرض والكيف على الجوهر فاجاب عن ذلك الشارح بالفرق بين الحصول والقيام بان الجوهر
معلوم حاصل في الذهن ولا يكون قائما به وما هو عرض وكيف وعلم قائم بالذهن فقال المحشي في
الحاشية على الرسالة المعمولة في التصور والتصديق ان حاصل كلام الشارح ان القائم بالذهن شبح المعلوم ومثاله
والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه فهو جمع بين المذهبين وقال انه قول بلا دليل وساقط
من درجة التحقيق بل النظر الدقيق يحكم بامتناع ذلك بان يقال فانا لا نعني بالعلم الا منشأ
الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة كما فيه في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب
فمنشأ الانكشاف هو الصورة فلو فرض ان القائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف لزم حصول الحاصل
على انه يلزم ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تفطنت فيعود الاشكال انتهى وانت تعلم ان

اي الة الادراكية هي العلم الحقيقي عند المحشي ايضا مثال المعلوم فانه مباين وكاشف له فيلزم الجمع بين الوجهين
وكونه ساقطا عن درجة التحقيق وايضا اذا كانت الصورة كافية للانكشاف فليس العلم الا الصورة الكذائية نسخه
الانكشاف فيكون الصورة هي العلم الحقيقي ولا حاجة الى الة الادراكية وايضا الصورة اذا كانت
هي منشأ الانكشاف فهي العلم الحقيقي وقد ثبت ان العلم من مقولة الكيف فيعود الاشكال
على المحشي ايضا وبالجملة كل ما اورد المحشي على شارح التجريد يرد عليه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى
تامل ثم كما او الاشكال بان اه تقريره على وجه التفصيل ان الاشكال مبني على ثلاث مقدمات مسلمة
عندهم الاولى ان حصول الاشياء بانفسها والثانية ان نفس الشيء هو المعلوم بالعلم الحصولي
والثالثة ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار والرابعة
ان العلم من مقولة الكيف على ما هو المشهور والخامسة ان المقولات اجناس عالية متباينة
لا يدخل ماهية واحدة بالذات تحت المقولتين فانه لا يتعدد الاجناس لماهية واحدة في مرتبة
واحدة فاذا تمهدت المقدمات فنقول انا اذا تصورنا ماهية الجوهر من حيث هي فيكون
جوهرا في الحصول الذهني بحكم المقدمة الاولى فهي نفس المعلوم بحكم المقدمة الثانية وهو متحد
مع المعلوم بحكم المقدمة الثالثة فيكون داخلا تحت الكيف بالذات بحكم المقدمة الرابعة فيكون
امر واحد تحت الجوهر والكيف بالذات وهو ممتنع بحكم المقدمة الخامسة والجواب بالتفتيش في
المقدمة الرابعة بان العلم يطلق على معنيين الصورة الحاصلة والحالة الادراكية فان اريد بالعلم
فيها المعنى الاخير فمسلم لكن لا يتحد مع المعلوم بالذات فيلزم الخلف وان اريد المعنى الاول
فهو في حيز المنع فان المعدود من مقولة الكيف هو العلم الحقيقي وههنا كلمات اخر تركنا ذكرها يعني
خوفا للاطناب وسنذكرها في مقام اوسع من هذا انشاء الله تعالى قوله على سبيل المسامحة للاطالة
اه هذا القول لا يقتضيه التحقيق فانهم ذكروا المقولات وبينوا معانيها وقسموها الى الانواع
فذكروا مقولة الكيف وقسموها الى الكيفيات النفسانية وغيرها فبعد تسليم مقولية المقولات

المقولات وان الاقسام المندرجة تحتها انواع القول بان بعضها داخل تحتها على سبيل التحقيق
وبعضها على سبيل المسامحة والتشبيه مع صدقها عليها على السواء وعدم دليل التفرقة بحيث العقل فلا يقع اليه
فانقلت توجه الاشكال المذكور دليل على القول بالمسامحة والتشبيه قلت لدفع الاشكال وجه
وجيه كما حققه المحشي فلا حاجة الى التكلف قوله لما هي صورة آه فانقلت كان المتبادر
من الموجود والموجود الخارجي كذلك المتبادر من الشي الشي الخارجي فالمتبادر من صورة الشي مطابقة الموجودة
الصورة للامر الخارجي وهو لا يكون فرد الصورة والمطابقة التي تشمل جميع التصديقات والتصورات
كلها ولا يشمل الجهليات ايضا بل المطابقة لذي الصورة دون الامر الخارجي قلت ان العلم
سواء فسر بحصول صورة الشي او الصورة الحاصلة من الشي لا بد من ان يراد منها بالشي المعنى الاعم الشامل
للموجود والمعدوم الخارجي فان العلم متعلق بكليهما وتحقيق العلم في مقام التعريف والتقسيم بالعلم
المطلق وبالموجود الخارجي كما ترى فاذا كان المراد بالشي المعنى الاعم فالتحقيق ما ذكره المحشي
من ان المتبادر من صورة الشي مطابقة الصورة لما هي له صورة له اعني ذي الصورة وهو مرتبة المعلوم
ولا شك انه شامل للجهليات اقول لك ان توجه كلام الشارح المحقق بان المتبادر من حصول
صورة الشي الصورة المطابقة فلا يشمل الجهليات في بادي الراي بخلاف الصورة الحاصلة من الشي فانه
يشملها في بادي الراي وبدقيقه وهذا القدر يكفي لترك الاول واختيار الثاني وبيانه ان العلم اذا
عرف بحصول صورة الشي وفهم منه الصورة المطابقة فاذا قسمناه الى الجهليات وغيرها فهمنا
بانها الصورة المطابقة فان التقسيم عبارة عن ضم قيود مختلفة الى المقسم ليحصل اقسام متباينة
فاذا بادى الوهم عنه فانها صورة غير مطابقة للشي والكان العقل لا يابى عنه فان الجهليات
ايضا صورة مطابقة لذي الصورة التي هي مرتبة المعلوم وغير مطابقة لما يحكى عنه ولا استحالة فيه
فالتناقض في بادي الراي [redacted] دون التحقيق ولكن هذا القدر يكفي لترك هذا التعريف
المشعر بالتناقض في بادي الراي واختيار التعريف الذي هو سالم عنه وهذا كما قال المحشي المدقق على ما سيأتي

ان المصنف عدل من تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة لانه يوهم
بان النسبة واقعة او ليست بواقعة معتبر في معنى القضية والامر ليس كذلك مع ان مراد المعرفين
لهذا التعريف ان المعتبر في القضية ما يصدق هذه العبارة المفصلة عليه لا ما ذكر فيه فلما كان ذلك
التعريف موهما بهذا التوهم باعثا للعدول كذلك هذا التوهم باعث للعدول وامثال ذلك كثير في كلام المحققين
في التعريفات والتقسيمات فاحفظه وتفصيله اني اقول ان المطابقة يطلق على معان شتى فقد يطلق
على الماخوذ من الشيء والكاشف له وقد يطلق على الجزئي بالنسبة الى الكلي من جهة انه مندرج تحته وبالنظر
الى هذين المعنيين يطلق المطابقة في الصورة بالنظر الى ذاتها وهي بالنظر الى هذين المعنيين تشمل جميع
الصور التصورية والتصديقية فان صورة الانسان والفرس مثلا مطابقة للانسان والفرس وصورة
الوقوع واللاوقوع من حيث هي بالنظر الى ذينك المعنيين والمعنى الاول كما يطلق على ما بين الشيئين
اتحاد بالذات وتغاير بالاعتبار كما ذكرنا في الصورة الذهنية كذلك يطلق على ما بين الشيئين تغاير
بالذات بل تباينا بينهما بحيث لا يشتمل ولا يحتوي احدهما على الاخر كما في الصورة الخارجية المنقوشة
على اللوح الماخوذة من زيد مثلا والكاشفة له بخلاف المعنى الثاني فانه عبارة من الاندراج تحت الشيء
اندراج الجزئي تحت الكلي كما ذكرنا او اندراج القضية الجزئية تحت الكلية كاندراج النتائج الجزئية تحت
الكبريات في الشكل الاول مثلا وقد يطلق المطابقة في التصورات فيراد بها المطابقة لما قصد بها
تصوره كما اذا رأينا شبحا من بعيد وقصدنا تحصيل صورته فحصل منه صورة الانسان فهي مطابقة وان حصلت
صورة الفرس فهي غير مطابقة ويقال للتصورات المطابقة بهذا المعنى التصورات الكاملة وقد يطلق
ويراد بها المطابقة مع ما في نفس الامر فيشمل التصورات باسرها والصوادق من التصديقات وبينا انه
ان التصديقات من حيث هي اي مع قطع النظر عن جهة الخلط وملاحظته لا تتميز عن التصورات
بل عينها كما سيصرح المحشي ايضا من بعد فمناط الصورة التصديقية على الخلط وهو عبارة من النسبة
التامة الخبرية الحملية او الشرطية وحكايتها من امر واقعي وقد تقرر ان النفس الامرية الحكايات

فكما ثبت انه يكون باعتبار مطابقته لذلك الامر وهو المثبت دون منشأ النقل ولهذا اعترف بان
من قال ان زيدا قائم مطابق لنفس الامر انه يفهم منه المطابقة للمحكي عنه دون ثبوت نفس هذا
المفهوم في نفس الامر باعتبار فرض من الاذهان العالية وان قلت فانه لا يتصور وجوده في
الخارج فثبت شمول المطابقة مع ما في نفس الامر لصدق التصديقات دون كواذبها
واما التصورات المعدومة في الخارج والكيفيات فهي الحكايات من الشيء فلا يعتبر فيها مطابقتها لنفس الامر لان ثبوت
نفس هذا المفهوم في نفس الامر لا شك في ثبوته فان الصورة قائمة بالذهن فهو موجود فيه والوجود
الذهني للشيء نحو من انحاء الوجود ولنفس الامر فان الصورة التصورية بعد قيامها بالذهن الوجود الذهني
لانه دليل على مطابقتها لنفس الامر فان معنى مطابقتها ليس الا انها متحققة فيها وهو حاصل بعد ثبوت
الدليل على الوجود الذهني على انهم استدلوا على ثبوت التصورات كلها في المبادي العالية ولا سيما
هذا مبني على طريقتهم فثبت مطابقة التصورات كلها لنفس الامر بالطريقين المذكورين فان قلت ان
من الصور الانتزاعية التي لا وجود لها الا في الذهن وليس لها المنشأ وهو الذي يلاحظ بنفس الامر عبارات الانتزاع
فالمعتبر في مطابقة هذه الصورة مع ما في نفس الامر هو المطابقة مع المنشأ ولو لم يكن المنشأ موجودا
ومفهوما لما يكون حاصلة في الذهن لم يكن هذه التصورات مطابقة مع ما في نفس الامر فكيف يقال
المحشي ان هذه المطابقة تشمل التصورات بل قلت للمفهومات الانتزاعية اي صدقها اعتباران الاول
اعتبار انها صورة تصورية حاصلة في الذهن ففي هذا الاعتبار يعتبر في مطابقتها مع ما في نفس الامر
ثبوت هذه المفهومات في نفس الامر باعتبار فرض من الاذهان العالية كما مر واعتبار انها
متحدات مع المنشأ ومنتزعات عنها وليسند اليه الاثار والاحكام التي تخصه ففي هذا الاعتبار
يعتبر في مطابقتها لنفس الامر ثبوت منشأها وهذا الاعتبار غير اعتبار التصور الذي كلامنا فيه هو الاعتبار
الاول فكانت المفهومات الانتزاعية برزخا بين التصديقات والتصورات التي هي في هذا الاعتبار
اي اعتبارية المطابقة مع ما في نفس الامر ثم اعلم ان للمطابقة مفهوم واحد وان كانت ذات هذه المعاني

بحسب اختلاف المتعلقات كما لا يخفى من له ادنى فهم سليم فتأمل حق التأمل لا يقال قولها آه
وبين القضية الحقيقية لا يحكم فيها بامتناع الاتصاف والانفكاك وهي ان ذوات الممتنعات بالذات
في نفس الامر متصفة بالمفهوم والا كيف يحكم عليها بسلب الوجود سلبا بسيطا فلا بد من ان يكون
تلك الذوات موجودة فيه وهو باطل فان الممتنعات بالذات لا يتصف بالوجود اصلا فان قلت
مفهوم المفهوم حصول الشيء في الذهن وانما يتصف به الحاصل فيه وهو الذي يكون فرده تلك الذوات
التي حكم عليها ولا شك انه موجود في الذهن وفي نفس الامر تلك الذوات وانما يتصف
بالعرض ولا يكفي وجود العرضي فيها قلت اردنا بالمفهوم الملحوظ ولا شك ان تلك
الذوات ملحوظة بالذات والا كيف يحكم عليها بسلب الوجود وبالجملة العقل يلاحظ
تلك الذوات بتعيين التوجه اليها فيحكم عليها بسلب الوجود والقول بان الذوات ملحوظة
بالواسطة مبني الواسطة في العروض فغلط قول لا يقبله العقل السليم نعم يتحقق الواسطة في الثبوت
فلا يقطع مادة الاشكال هذا اني في غاية القوة لم يتيسر لي الجواب عنه وسكت وسئلت عن الذي تنزه
مدحهم اليه بعضها جابوا المطلق بعيد التنقيح او ملكوته وما اذا اتفق السرع يحدث بعد ذلك الامور بحوامل
تحقيقه منهم ومن له حظ النظر شرع في الجواب بلا تامل ونقول بعض الاذكياء وليس التي اشرنا
اليه الله فاعجبا الحال فانظر بعين التحقيق الذي عنده آه فيشمل الجوهر المجرد والحواس الظاهرة والباطنة
ولتعلم من قول المحشي فالفلسفي آه وبوجه آه لا يكون الصورة حاصلة في الحواس الظاهرة
وصرح به في الحاشية المتعلقة على شرح المواقف فذلك في حيز الخفاء لان الجمهور يقولون
بحصول الصورة للمبصرات مثلا في الجليدية ثم تجمع النور وهذا العرض قيام الحس البصري وهو من
الحواس الظاهرة قوله ثم هذه الوجوه آه الظاهر من التعليل المفهوم من قول الشارح المحقق لان
الخ انه التعليل المستقل التام ليفيد الاحتياج المعلل به في حصوله الى تعيين اخر فالتعليلات
الثلثة المذكورة في كلامه لا بد ان يكون المعلل به متصفا بواحد منها الاحتياج الى تعيين اخر وما ذكرت

قطع بالكرات با كتيبه قطع با ... جمع و ...
... قطع ... نوشته داشت ...
... ه ... حاصل خبر ...
... ابر ... از آنك ... يلم و كرد
... ١٢ ... الله ...

وبعد ذلك الا العدول اي الترك فان واحدا من المحل يكفي له واما الاخذ فانما يصح لو كان
الماخوذ خاليا عن جميع المحل في المجموع من واحد فهذا معنى قول المحشي والانصاف واجبا في
لا يرد ان التعليل يجوز ان يكون قاصرة اي جزئيا منه بالمعنى المذكور فالاخذ متعلق بالثلثة اي
بكل واحد منها كتعليل المعلول بالعلل لان قصة التعدد بل هذا فرد منه فافهم قوله كما لمترادفين
آه يعني انهما ليسا بمترادفين حقيقة فان الحضور عبارة عن عدم الغيبوبة ومنه وغيره والحصول
من الكون والثبوت والوجود فمفهوم الحصول غير الحضور فكان استلزام احدهما للاخر فيعده ابه
قال كالمترادفين فيصح تفسير احدهما بالاخر وان كان من تتمة قوله الشي بصورة من حيث الحضور
اي من حيث القيام بالذهن دون الوجود الذهني اي الشي من حيث هو هو فالوجود في الذهن
لا يكون صفة كاشفة للصورة ولا مخصصة لها والحصول والوجود مترادفان فلا يكون الحصول الا كذلك
فاذن لا بد من صرف الحصول عن معناه الظاهري الى الحضور ليصح كونه صفة كاشفة لها فتامل قوله
في الغيرية آه فيه دفع لما يتوهم ان في العلم بكنه الشي ايضا يحصل مغايرة فكيف يدخل تحت قوله
او غيرها فاذا اراد بالعينية عينة لا يكون مع الغيرية اصلا وبالغير غيرية ليشمل الاعتبارية دخل تحته بلا شبهة
وسيأتي وجه بيان العينية والغيرية المذكورين في رسالتي الاخرين آه اي العلم بكنه الشي والعلم بوجهه
اما التصور الاحساسي فبيانه ان المحسوس اما ان يحصل بنفسه بهويته وتشخصه في زيد كما زعمه بعضهم وذلك تام
بلا شبهة عند من له ادنى فطانة واما ان يحصل منه الامر الكلي سواء اذا نبه او غيره فيعد ذلك انفي آه فلان الكلي
نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يتمايز به جزئي عن جزئي وكلامنا في العلم الاحساسي [illegible]
واما ان يحصل خاصة مختصة منه ويعلمها انه زيد مثلا فيكون التصور الاحساسي بوجهه ولكن يلزمه الدليل القائم
على الوجود الذهني فانه دال على حصول الشي بنفسه وفي بيانه انه حكم على زيد مثلا حال كونه معدوما في الخارج
بانه ممتاز عن عمرو مثلا ومن الف ان وخاص منه الى غير ذلك فلا شك ان تلك الاحكام
هي راجعة الى الذات فلا بد من ثبوتها واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيرجع اليه الاعلى ويكون العلم على

الصدر بنفسه بهويته

فتدبر

بكنهه ولكن حاله ما عرفت ايضا من انه لا يعقله من له ادنى فطانة وغاية ما يقال في تحقيق الحكم بان الجزئيات
هو ان الشخص عبارة عندهم من الطبيعة المعروضة للتشخص فالتشخص وتعقله كلاهما خارجان عنه
انما تعتبران في الملحوظ فقط دون الملحوظ في تمام حقيقة زيد مثلا انما يكون هو الحيوان الناطق ولا يكون
التشخص والتقييد جزءا منه اصلا فعند احساسه يحصل تمام ذاتياته في الذهن على الوجه الاجمالي ثم يقترن
بالهيئة المخصوصة في الذهن خاصة مختصة به يكون كاسفة عن الشخص الخارجي فالطبيعة المعروضة
بتلك الهيئة على النحو الذي ذكرته في الشخص يكون كاسفة من الشخص الخارجي وح يكون حصول
الاشياء بانفسها في الجزئيات المادية ايضا ويكون العلم المتعلق بها علما بكنهه وفيه ما فيه وعند
البعض طريق علمها حضورها في الخارج عند الابصار فاذا قابلت عين الابصار يكون منطبعة في عالم
المثال حاضرة عند المدرك وهو المثبت للانكشاف فح يكون العلم بها علما حضوريا وداخلا تحت
العلم بكنهه كما سيجي وتحقيق هذا الطريق يقتضي بسطا في الكلام لا يناسبه المقام واما العلم التصديقي
فلا يراد بها الكيفية الاذعانية للذهن وان كان العلم المتعلق بها علما بكنهه لكنها ح يكون داخلة تحت
العلم الحضوري الذي هو القسم الثالث المذكور في كلام المحشي فلا يكون الفايدة في عدها قسما ثانيا ...
وايضا يكون ذكر تخصيص التصديقات لغوا لان التصورات ايضا صفات قائمة بالنفس يكون
العلم بها بكنهها لانها صفات قائمة للنفس حاضرة عنده والعلم الحضوري من اقسام العلم بكنهه
كما سيجي تحقيقه فالمراد بالتصديق هنا المصدق به من حيث هو مصدق به اي معروض الكيفية الاذعانية
وهو الذي يتعلق به الغرض العلمي بالذات من حيث الكسب والاكتساب ولا شك انه علم بكنهه فان
المصدق به انما هي النسبة التامة الخبرية فهي حاصلة في الذهن بنفسها واما القضية المجملة او المحققة
[illegible] وهي ايضا حاصلة في الذهن بنفسها وقد عرض بعض الافهام ان المراد بالتصديق هنا الكيفية
الاذعانية وهو وجه المصدق به فيكون علمها علما بوجه الشيء وذلك لان الكيفية الاذعانية متعلق
بالمصدق به ومحمول عليه بالحمل الاشتقاقي اي ايضا المصدق به انه ذو الكيفية الاذعانية فهو خلل من هذه الجهة

٣٧

الجنة تحت قول المحشي من جملة الاعراض وجود ثم ... فان سلمنا انه وجه للقضية او النسبة التامة
الخبرية ولكن العلم به يكون حضوريا ولا دليا في كونه وجها لشيء فان العلم الحضوري كله وجه الشيء بالطريق
الذي بينه الا ترى ان الانسان والحيوان الجسم انما يقوم في النفس فلا وللصورة العلمية وجه كونه مرآة
واما له فلا يكون في ذكر التصديق علحدة من العلم الحضوري فائدة بل هو خلاف الظاهر من عبارة
المحشي والتصديق بهذا المعنى ايضا من سائر الصور التصورية القائمة بالنفس فان علمها هذا اللائق
علم حضوري ... فلا فائدة في ذكر التصديقات بخصوصها واما العلم الحضوري فهو عبارة عن علم النفس
بذاتها وصفاتها المنضمة اليها ولا شك ان ذات النفس وكنهها وكذا صفاتها حاضرة عندها معلومة لها
من دون ان يكون مرآة لشيء وهو العلم بكنهه ... فالصورة في التصور بالكنه آه اعلم ان القوم ومنهم الشارح
المحقق لا يفرقون بين العلم بالكنه وبكنهه فيستعملون كل واحد منهما في معنى ان يحصل فيه الشيء بماهيته
هو هو سواء كان بسيطا او مركبا وفي الثاني اما ان يحصل المركب على سبيل التفصيل وعلى كل تقدير لا ان يكون
مرآة للمنفي او للشيح فلا غبار ولا كدورة في كلام الشارح المحقق اصلا فانه قال سواء كانت الصورة عين
الشيء وهو في التصور بالكنه او غيرها وهو في غيره فاراد بالمتة ما به الشيء هو هو كما هو المشهور فيشمل العلم الحضوري
والتصديقي والاحسن كما ذكرنا ويشمل الكليات والجزئيات البسيطة والمركبة المجملة والمفصلة سواء كان
الصورة فيها مرآة او لم يكن واراد بالعلم بالكنه ما يعم جميع انحاء هذه العلم وبالعلم بغيره ما لا يحصل فيه الماهية
بالمعنى المذكور بل يحصل وجه من هذه الوجوه ذاتيا كان للشيء او عرضيا له مرآة او لا واطلاق العلم بالكنه
او بالوجه بالمعنى المذكور شائع في كلام القوم وقد يطلق المحشي ايضا على هذا المعنى وقد بينا ذلك في بعض
الحواشي والمحشي خصص الاصطلاح في العلم بالكنه على ما يكون الصورة فيه متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا
بالاعتبار ومرآة له وقصد بذلك توجيه كلام الشارح مع المدقق وهذا مع انه توجيه بالا يرضى قائله لان
اصطلاح القوم ومنهم الشارح في العلم بالكنه وقع على ما عرفت لا يخلو عن حزازة فانه صريح في الاستدلال
على عينية الصورة المهية في العلم بالكنه بعض المصطلح عنده بان هذا الكلي عبارة عن الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي

آلة جوال او على سبيل م

كلية ومعقولية ولا شك ان هذا المعنى متحقق في العلم بكنهه على مصطلح الف فاين طلبه الا ان الحاصل

في الذهن مع ان المراد هو العلم بكنهه على مصطلح مع انها يصدق عليها انها طبيعة كلية معقولة من حيث انها

معقولة فانكشف ان المراد بالحيثية المذكورة المراتبة وليست في العلم بالكنه قلت مع انه بعيد عن العبارة

فان المعقولية لا يستلزم المراتبة وكذا التفصيل بحيثيا لا يستلزم التفصيل بحيثية الكلية الا على طريق المجاز

الا بعيد هو مطلوع منه تعريفات والتعريفات يستلزم اعتبار المراتبة في معنى الماهية ولم يثبت

في الاصطلاح … المراتبة في معنى من معاني الماهية حسبما المعاني المذكورة وتفصيله ان للماهية معان

الاول ما به الشيء هو هو وهو لا يستلزم المراتبة والتفصيل فيعم العلم بالكنه وبكنهه والثاني الحقيقة

الكلية المعراة من الوجود وهو الظاهر من قوله فان الماهية عبارة عن الحقيقة الكلية المعقولة من حيث انها

كلية ومعقولة وهي ايضا لا يستلزم التفصيل والمراتبة كما عرفت والثالث ما وقع في الجواب عن السؤال بما هو فالواقع

في الجواب عن السؤال بما هو وان استلزم مراتبة الجواب لما عنه السؤال ولكن لا يلزم ان كل ما يلزم الشيء

يجب ان يعتبر في حقيقته ومفهومه بل المعتبر في المفهومات الاصطلاحية ما يذكره المصطلحون و

يفهم منهم … نعم انهم لم يعتبروا المراتبة بل الظاهر من كلامهم المعنى الثالث للماهية وهو مجرد الوقوع

في جواب ما هو لا الوقوع بالفعل كما قالوا في تعريف النوع ما يكون مقولا على كثيرين المتفقين بالحقائق

في جواب ما هو وانما ارادوا به صحة وقوعه دون وقوعه بالفعل والا انتفت الانواع والماهيات عن معنى

النوع والماهية في بعض الاحيان وهو خلاف الظاهر من كلامهم وصحة الوقوع في الجواب عن السؤال المذكور

يعم العلمين العلم بالكنه والعلم بكنهه والسر فيه ان العلم بكنهه هو تمثل ماهية الشيء بحيث اعتبر المراتبة لا مع

اعتبار عدم المراتبة والاظهر ان في العلم في الاربعة المذكورة فان العلم بالكنه مقرون باعتبار المراتبة والعلم بالوجه

وبوجهه لا يكون الصورة فيهما متحدة مع المعلوم بالذات فالصورة المتحدة مع اعتبار المراتبة يكون

خارجا فلا بد ان يقال ان العلم بكنهه ما لم يعتبر فيه المراتبة بل يعتبر تمثل ماهية الشيء ومع في المراتبة بسبب

الوقوع في جواب ما هو ولعمري ان المجيب قد تكلف تكلفا شديدا لا … لكلام الشارح المحقق … اصطلاحا

اصطلاحه وهو مستغن عنه كما عرفت والتوجيهات المولدة التي لحفز ابي مستدلا ثقيلة الحمل السليم وفي تحقيق المقام انت تعلم ان الكلام مبني على العلم بالشيء من شأن انكشاف ما به المبحوث عنه وتعلق به الغرض العلمي كما عرفت ولا شك ان الانكشاف في الشيء انما يكون بحصوله بمعنى المراد او الانكشاف الحضوري فالحضوري ما هو منه باعتبار حصول الكنه كالامر على نسبة الى الشيء بحصول علمه بان حصل فيها علم بحصول علم الشيء اصلا فانحصر طريق علم الشيء في احد الطريقين فالعلم بوجه الشيء المذكور في كلام المحقق ان نسب الى ذي الوجه فهو ليس بعلم اصلا بناء على التحقيق الذي ذكرنا فانه لا يحصل في انه اصلا وهو الانكشاف اليه والانكشاف متعلق بالوجه العلم بوجهه واما ان نسب الى الوجه فهو صورة متحدة معه بحسب الماهية وهو العلم بكنهه وان فرضنا المرآتية فهو العلم بالكنه وبالجملة لا يكون العلم بوجه الشيء على حدة بل العلم بالحقيقة فثلثة اقسام العلم بكنهه وبوجهه وبالكنه هذا حاصل ما ذكره وقد اورد عليه معترضا على التحقيق المذكور للمحشي انه غير تام لا يندفع ما اورد عليه الا انه والآن نفصل تفصيلا فنقول قد عرض لبعض الاوهام ان الوجه اذا جعل مرآة لذي الوجه فهو علم الشيء بوجه واذا لم يجعل مرآة بل يعلم من حيث انه وجه فهو علم بوجه الشيء وفيه ان المرآة انما يكون عبارة عن كون الشيء بحيث يلتفت منها الى شيء آخر ليكون باعثه لكشفه وهو حاصل في الثاني ايضا فانه اذا لاحظ الوجه كالكاتب مثلا بانه وجه الشيء كالانسان مثلا لابد ان يلتفت به اليه فالتحقيق ان المعتبر في علم الشيء بالوجه كون الوجه مرآة للشيء بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن هذه الحيثية ولا شك ان حيثية كون الوجه مغايرة لحيثية كونه متقاربا في الملاحظة بالحيثية المذكورة اعني كونه وجها للشيء فيحصل الفرق ثم هذا الفرق منحصر العلم في الاربعة فان الوجه اذا جعل بالمرآتية الذاتية اعني مع قطع النظر عن لحاظ الوجه علم وهو العلم بالوجه وبالمرآتية الذاتية اعني مع ملاحظة تلك الحيثية على حدة وقسمها العلم بالشيء بوجهه وعلى الكنه ايضا يكون كذلك فانه بالمرآتية الذاتية بالمعنى المذكور علم بالكنه وبالمرآتية الغير الذاتية علم بكنه واذا فهمت هذه التحقيقات فنقول الحصر بالضرورة فان الاعتبار بتخصيص ومن التخصيص بعد التخصيص كما لا يخفى.

على من له ادنى فطانة وذهب بعض الاوهام الى ان الوجه من حيث انه وجه الشيء في الواقع مع
قطع النظر عن ملاحظة هذه الحيثية علم الشيء بوجه وبدون هذه الحيثية في نفس الامر علم بكنهه ولا يكاد
ايلا بالملاحظة كما في الاول وهذا اخس من الاول فان الكلام في علم الشيء فهذا العلم ان كان
في ذي الوجه فهو على هذا الطريق ليس بعلم له كما قررنا ان طريق العلم منحصر في الحصول والانكشافات
وليس كما صلب ولا يلتفت على هذا الطريق او تقايس الى الوجه فهو علم بكنهه علم يحصل من الاقسام
الثلثة المذكورة علم رابع على انه يرد عليه على الاول كما لا يخفى على من له ادنى تدبر [illegible] في الذكاء قوله بعض ما يرد
وهو ما مر بعينه من قرر الله برهانه
ولا يخفى ان آه وتحقيقه ان العلم الحضوري والحصولي بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا بحسب الصدق
فيكون الاول اعم من الثاني بحسب الصدق فان الصورة القائمة بالنفس لا شك انه يصدق
عليه العلم الحصولي وكذا الحضوري لان علمها بذاتها وصفاتها علم حضوري فتقسيم العلم الى القسم
الاثنان من حيث هو هو الى الاثنان [illegible] العموم فان الاول يصدق على الثاني فهذا
التقسيم اي تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي ليس تقسيما حقيقيا فانه يقتضي الاقسام المتباينة بحسب
الصدق ويقتضي ايضا اخصية القسم من المقسم والعلم المطلق او المعبر الى هو عنه بمدرك [illegible] وللعلم
للحضوري بحسب الصدق [illegible] فان في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية سوى الصورة القائمة
يصدق كلاهما وكذا فيهما فان الاول متحقق ضرورة صدق المقسم على القسم وكذا الثاني فان
علم النفس بذاتها وصفاتها حضوري يعني انه يصدق عليه العلم الحضوري [illegible] فالتقسيم ليس تحقيقيا بل بحسب بعض شرح
مراتب العلم قد يقاس الى المعلوم بالحضور او الحصول فان كان هذا المعنى النسبي بعد تحقق العلم بان العلم
المعلوم اي بذاتها فان المعتبر صحة انتزاع الحضور وعدم الغيبوبة في يكون العلم عين الصورة الحاضرة
المعلوم منه وهو العلم الحضوري والنسبة الى حقيقة المعنى الاسم اعني ما يترتب عليه الآثار دون الاخص
المعنى الخارج عن المشاعر فهذا المعنى منفرد ويتحقق العلم الحصولي في علم النفس بذاتها وصفاتها
المنضمة اليها سوى الصورة العلمية القائمة بها واما فيها فيجتمعان بحسب الصدق لكنها علم حضوري من حيث انها

انها قائمة بالنفس غير غائبة عنها فهي من هذه الحيثية عين الصورة الخارجية بالمعنى فانها يترتب عليها الآثار
من هذه الحيثية اعني الانكشاف وهذه الصورة علم حصولي من حيث انها ماخوذة من شيء اعني هو
الصورة الذي هو الشيء من حيث هو هو وليس بصورة خارجية بالمعنى الاعم المذكور وبهذا البيان
اندفع الاشكال بان التقسيم لابد ان يكون الى اقسام متباينة كما تقتضيه حده فانه عبارة عن ضم
قيود متخالفة الى شيء واحد ليحصل اقسام متباينة والعلم الحصولي والحضوري ليسا متباينين بحسب الصدق
لصدقهما على الصورة العلمية ووجه الدفع ظاهر مما قررنا وكذا الاشكال بان التقسيم المذكور
في الشرح الى الحصولي والحضوري فاسد فان العلم الحصولي ايضا عين الصورة الخارجية فان المراد بالصورة
الخارجية اما الخارجية عن المشاعر فذلك فاسد فان العلم الحضوري المتعلق بالصورة القائمة ليس كذلك
كما عرفت واما الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار فالعلم الحصولي ايضا صورة خارجية بهذا المعنى فانه عبارة
عن الصورة القائمة ولها وجود بحسب نفسها والوجود الخارجي يترتب الآثار فان الانكشاف
من جملة الآثار ووجه الدفع ان المراد بالخارجية في تعريفها الخارجية بالمعنى الاعم ولكن كل من القسمين
بالقياس الى معلومه فالعلم الحضوري عين الصورة الخارجية المعلومة له كالصورة القائمة وهو موجود خارجي
بالمعنى الاعم كما عرفت والعلم الحصولي معلومه الطبيعة من حيث هي هي وهي ليست من تلك الجهة
من الموجودات الخارجية بالمعنى المذكور اذ لا يترتب عليها الآثار اصلا كما صرح به المحشي المدقق في حواشي التجريد
فمراد الشارح في التعريف ان العلم ان كان عين الصورة الخارجية المعلومة له فهو حضوري وان كان
غير الصورة الخارجية المعلومة له فهو علم حصولي فالصورة القائمة وان كانت خارجية بحسب الوجود لكن
ليس معلوما اصلا والصورة الواقعة في الخارج عن المشاعر وان كانت معلومة له ولو بالعرض لكن غيره
بحسب الوجود والتشخص اقول تقريره ان العلم ان كان معلومه عين الصورة الخارجية فهو حضوري وان كان معلومه
غير الصورة الخارجية فهو حصولي وبين الوجهين فرق لا يخفى [illegible] وعبارة [illegible] المحقق [illegible]
وهو ان الثانية يفيد الحصر بخلاف الاول ١٢
[illegible] ولا [illegible] قوله والشيء من حيث [illegible] فانقلبت النسبة [illegible] الا في شيء من

الاولى فلا [illegible]

بان كان معلومه [illegible]

الخارجية والذهنية على السواء تخصيص المعلومية العرضية بالموجودات الخارجية دون الذهنية تخصيص بلا مخصص وكذا
الحال في الصورة الجزئية القائمة بالنفس من زيد مثلا فان نفسها كما انه متحد مع الخارج كذلك متحد
مع الصورة الحاصلة في الحواس اذ ان طائفة تصوره وكما ان الخارجي بما هو خارجي معلوم بالعرض
كذلك الصورة الحاصلة في الاذهان ايضا كذلك قلت ان الامر كذلك لكنه ترك هذه [illegible] النسبة
اي كونه معلومية بالعرض في الذهن لانه علم فلا يناسب ذكر المعلومية معه لاشخاص الطبائع في الظاهر
هو ان الطبائع من حيث هي هي كثيرا ما يوجد وتنتزع من الموجودات الخارجية دون الذهنية وبالجملة
النسبة المعلومية بالعرض الى الخارج مرجحات لا يوجد بالقياس اليه ما في الذهن فلذا تركه قوله موجود في الخارج
اه فان قلت ان الحيثية المذكورة في القسم الاول اعتبارية فالحيثية ايضا كذلك فلا يكون موجودا
خارجيا قلت منقوض بالتشخص الخارجي فانه موجود مع انه ماخوذ من حيث انه معروض للتشخص والحيثية امر
اعتباري والحل ان الحيثية ماخوذة في الملحوظ دون الملحوظ والموجود في الخارج هو الملحوظ ولذا كان
الحيثية جزءا منه لم يلزم من اعتباريتها اعتباريته [illegible] ذلك تحقيقا في الشبهة المتعلقة بحاشية
المحشي على شرح المواقف قوله ايضا فان الانضمام آه اقول الاتصاف الانضمامي يتصور على انحاء اربعة
الاول ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه موجودا في الخارج والثاني ان يكون كل واحد من المنضم والمنضم اليه
موجودا في الذهن والثالث ان يكون المنضم موجودا في الذهن والمنضم اليه في الخارج والرابع بالعكس
فيكون الرابع من المعدومات [illegible] الاقسام في الثلثة والقدر الضروري ان ثبوت شيء لشيء
في نفس الامر يقتضي وجود الطرفين فيه فان كان من القسم الاول يقتضي وجودهما في الخارج وان كان
من القسم الثاني يقتضي وجودهما في الذهن وان كان من القسم الثالث يقتضي وجود المنضم في الذهن والمنضم اليه
في الخارج فالاتصاف الانضمامي المذكور يقتضي الاتصاف في نفس الامر ولا منافاة في ذلك الضرورة كون
الطرفين في الانضمامي موجودا به ظرف الاتصاف لان ظرف الاتصاف في القسم الثالث هو الواقع الجامع للذهن
والخارج ووجود كل واحد منهما بخصوصيته لا ينافي كون الصورة القائمة موجودا خارجيا والمحشي يستدل على كونها

و

اي هي

اي الحصر

لو كان خارجيا بهذا الصف الانضمامي خارجي فهو يستدعي وجود الطرفين فيه فلا يتم استدلاله ثم اقول
في توجيه كلام المحشي ان القوم حصروا الاتصاف الانضمامي الخارجي والذهني كما يفهم من كلامهم ولا يكتب
ان الصورة منضمة الى النفس عندهم وهذا الانضمام لا يكون ذهنيا والا يلزم وجود النفس في النفس اصح
فبما هو لاحق ومع البطلان وهذا لان الذهني عندهم يقتضي وجود الطرفين كلاهما فيه ما هو خارجي يستدعي
وجود الطرفين في الخارج فكلا ان النفس موجودة فيه يلزم وجود الصورة الصافية فيه فالضرورة فانه لوجود
الطرفين في ظرف الاتصاف في الانضمامي بهذا القدر يتم مطلب المحشي فانه في صدد ان الصورة القائمة من
الموجودات الخارجية عندهم فيصح قولهم بان العلم الحضوري مطلقا بين الصورة الخارجية فوجه كلامهم
بما هو جوابه فافهم قوله علم حقيقي آه هذا هو الحق عندي نظرا الى الوجدان فان العلم عبارة عن منشا الانكشاف
وهذا المعنى هو المتعارف في الفن والمبحوث عنه فيه ولا شك ان العلم الحضوري اضعف العلوم فانه
لا ينكشف المعلوم حق الانكشاف الا ترى ان النفس حاضرة عندها ولا ينكشف لنا انها جوهر او عرض
بسيط او مركب وعلى تقدير التركيب من اية مقولات هي وكذا لا ينكشف الصورة القائمة بها حاصلة فيها
او قائمة بها وكذا الملكات الحسية والرؤية القائمة بها لا ينكشف بذاتها التعيين التشخص البالغ واما العلم الحصولي
بالقياس الى المعلوم بالذات فهو منشا الانكشاف بحيث ينكشف به ان المعلوم جوهر او عرض مجرد او مادي
مركب او بسيط وهذا ظاهر لمن له ادنى تو فهو في الذكاء ولم يظهر وجه تزييفهم كلام المحشي ولا يشتبه ليس مشهد بما به هذا ار بهذا المقام
قوله لامتناع التركيب الحقيقي آه قد وقع النزاع في هذه المسئلة بين الاشراقية والمشائية فالاولى
جوزوا تركيب ماهية حقيقية من الجوهر الذي هو المادة والعرض الذي هو بمنزلة الصورة والثانية
منعوه ولا يصح الاستدلال على المنع كما قال البعض انه لو صح يلزم وقوع حقيقة واحدة تحت مقولتين
متباينتين وهو باطل فان الماهية الواحدة لا يكون لها جنسان في مرتبة واحدة لان العرض ليس بمقوم
لما تقرر عندهم ولو سلمنا ان الوقوع تحت العرض يستلزم الوقوع تحت احدى من مقومه لانه فلانه الوقوع تحت
بالذات بل العرض الذي فرضنا تقوم المشبه به يكون فصلا من الفصول ولا يلزم ان يكون الفصول داخلة

والاجزاء من المقولات فانه لو كان كذلك يلزم التسع كما ذكروه في مقامه بل غاية ما يلزم في وجه المنع
ان الجوهر والعرض لشدة تنافيهما لا يتباينا حقيقة احدية الذات المستلزمة للاتحاد بين اجزائهما و
فيه انه لا يكون المراد بالاتحاد الاتحاد في الوجود فان الذاتيات لا يتحدان وبيانه على وجه الاجمال
ان الوجود عرض فالتخصيص منه لا يكون في الشيئين كالمادة والصورة مثلا فان القرورة قاضية
بامتناع قيام واحد شخصي بمحال متعددة كما في موضع على وجه التحقيق والتفصيل في الحاشية المتعلقة
بحاشية الخطائي على شرح المواقف للسيد ولعل بكفية القدر المذكور هنا بل يكون المراد بالاتحاد الاتحاد
الحلولي وهو اوثق واقوى في العرض بالنسبة الى الجوهر فان الحال الجوهري بالنظر الى نفس الطبيعة
الجوهرية مستغن غير محتاج الى المحل انما يلحقه الاحتياج والخلط بالمحل في مرتبة التشخص والحال العرضي
في كلتا المرتبتين المذكورتين يقتضي الاحتياج المطلق الى المحل المطلق والخاص الى الخاص فيكون شدة
ارتباطه بالمحل فيه اوثق من الحال الجوهري واذا كان مناط التركيب الحقيقي على توحد الحلول اوثق
في العرض والجوهر بالنسبة الى الجوهري فيكون التركيب في الاول اولى واحرى بالنسبة الى الاخر
فتامل توضيحه ما اشتبه عليه اه الا ان يقال ان الزاعم قصد بالمغايرة اعم من ان يكون
في المصداق اولا والنسبة المجردة الاعتبارية والاتحاد بين الاعتبارين فرق فتامل . وأما
العلم الاجمالي اه تحقيق علمه تعالى اولا في العقيدة لبطائف الكلام لا يسعه المقام وتذكر طرفا مما يتعلق بشرح
ما في الكتاب وتحقيقه فنقول ان المتاخرين اذا رأوا ورود الاشكالات على المذهب الاخر احدثوا
القول بالعلم الاجمالي في الباري تعالى ومعناه انكشاف العالم كله على سبيل التفصيل بنحو
بحيث لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة وانما سمي بالاجمالي تشبيها بالصورة العلمية الاجمالية
الكاشفة للاشياء الكثيرة وليس التشبيه من كل الجهات بل في ان المشبه به كما انه واحد كاشف
الكثير كذلك المشبه الا ترى ان في الكشفين تفاوتا فان الصورة العلمية الاجمالية ماخوذة من الكثرة كما
للانسان الماخوذة من زيد وعمرو وبكر مثلا انما تنكشف بها الكثرة على نحو لا يتميز بعضها عن بعض بخلاف

فالمخصص

بخلاف الذات الواحدة فيه الباري تعالى فانها منكشف بالكثرة الواقعية في العالم على وجه التفصيل
الذي تميز بعضها عن بعض والالم يكن صفة الكمال وقد قالوا انها بالنسبة بالاجمالي وهو الانكشاف
الكثير بالامر الواحد ومعنى كون العلم الاجمالي خلاقا للعلم التفصيلي ان العلم الاجمالي نفس ذات الباري تعالى
والتفصيلي كما سيجيء بيانه عبارة عن نفس الموجودات الخارجية والذهنية ولا شك ان ذاته
خلاق لجميع الموجودات ثم هنا شك من وجهين الاول ان ذات الباري تعالى ذات واحدة
والواحدة من حيث هو واحد لا يكون منشأ للانكشاف الكثير من حيث هو كثير على وجه التفصيل
كما انه لا يكون الا مبدءا في الوجود لا يقال انا وان سلمنا ان الذات الواحدة لا يكون مبدءا للكثير
من حيث انها ذات واحدة لكن يجوز ان يكون مبدءا من حيث الجهات المتعددة لانا نقول اذا
لم يكف ذات الواجب تعالى للانكشاف بل احتاجت الى جهات اخر فتلك الجهات تكون اما
الا للانكشاف في غير العلم حقيقة ثم اما ان يكون منضمة الى ذات الواجب تعالى او موجودة منفصلة
فحينئذ يرد عليهم ما اورد على القائلين بارتسام العلم بذاته تعالى او انفصاله عنها او يكون منتزعة عنها فلابد
من ان يكون لها منشأ الانتزاع ثم اما ان يكون مناط الانكشاف في الكثرة على المنشأ او نفس
مفهوماتها الانتزاعية على الاول اما ان يكون المنشأ نفس الذات الاحدية بحقيقة فيلزم الانكشاف في الكثرة
على سبيل التفصيل من الواحد من حيث هو واحد وهو باطل فان الواحد لا تفصيل فيه فيكون تلك الكثرة
بحسب ذلك الواحد لا تفصيل فيها عند العقل ايضا او يكون المنشأ من حيث الجهات فان كانت انتزاعية
يعود الكلام وان كانت انضمامية او منفصلة يرجع الى الشق الاول وعلى الثاني اما ان يكون تلك المفهومات
الانتزاعية قبل الانتزاع باعثة للانكشاف فذلك باطل فانها لا وجود لنفس مفهوماتها قبله لتعزز
فلا انكشاف فيها او بعده ولا شك ان الانتزاعات بعد الانتزاع يكون قائمة بالعقل ومنضمة اليه فيرجع
الى الشق الاول وقد عرفت ما فيه والجواب ان الواحد بما هو واحد كما يكون منشأ الانتزاع امور
متخالفة باعثة الى اختلاف الاثار والاحكام كذلك هو منشأ الكثرة المتحركة فانها حيث نفس

ذاته المتحركة يكون منشأ للمناطق وهي دوائر الاقطاب والدوائر الصغار المقتضية للاحكام
الآثار المترتبة عليها المختلفة وكما تقرر في مدارك الحكماء ان الذات الواحدة الحقة من حيث هو كذلك يكون
منشأ للقدرة والارادة والعلم وسائر الصفات السبعة كذلك للذات الواحدة البسيطة الحقيقية يجوز
ان يكون منشأ للانكشاف في الامور الكثيرة على سبيل التفصيل كما ان قبض العقل في الاول المخالطة
الوهم كذلك في الثاني ونظيره ان الشمس مثلا اذا فرضنا كونها مبصر الاجرام فانما تبصرها بنفس ذاتها كما تبصر
بواسطة الشمس والشك الثاني ان الواجب تعالى تباين للعالم تباينا تاما بحيث لا تشترك بينهما ذاتية
والمتباين سيما اذا كان كذلك والانكشاف لا يكون منشأ للانكشاف في ما هو مباين له فان الانكشاف
على حسب الاتحاد فان كانت المرآة متحدة مع المرئي بالذات كما في العلم فالانكشاف كذلك وان كانت بالعرض
كما في المرتسم فالانكشاف بالعرض واذ ليس في الواجب والعالم نحو من الاتحاد فلا يكون واحد
منهما منشأ للانكشاف في الآخر والجواب ان المذكور استبعاد محض لا ابطال بالبرهان فلا ينفي
الجواز الذي هو بصدده الا ترى ان بعضهم جوز افادة الرسوم الكلية كما وقع في شرح المواقف و المحشي
وان زيفه في حاشيته المتعلقة بذلك الشرح لكن لا يتم تزييفه باحتمال الجواز كما بينا في تعليقاتنا في
الحاشية المتعلقة بتلك الحاشية فمن شاء فليرجع اليها فاذا جاز كاشفية الرسوم مع تباينها للكلية لا جاز
كاشفية ذات الواجب تعالى مع تباينها للعالم وليس الفرق بينهما الا بالانفصال وعدمه وهو لا يجدي
شيئا وبالجملة ان احتمال الجواز باق لا ينفيه الدليل وما قلتم ان الانكشاف على حسب
الاتحاد تزييفا احتمال افادة الرسوم الكلية فيجوز ان يكون الذات البارئ تعالى خصوصية خاصة مع
زيد بها ينكشف ذاته على سبيل التفصيل وله مع عمرو خصوصية اخرى بها ينكشف ذاته على
التفصيل ايضا وهكذا مع كل فرد فرد وجزء جزء من العالم وتلك الخصوصيات انتزاعيات
منشأ انتزاعها نفس البارئ تعالى مع مقايسته بينها وبين غيره كزيد وعمرو وبكر وغير ذلك
ثم اعلم ان العلم الاجمالي المذكور متعلق بكل شيء موجودا كان او معدوما ممتنعا كان او غيره

فلا يرد الاشكال بان التعلق بالموجود وان كان يمكن لكن كيف يصح التعلق بالمعدوم فان النسبة
بين المتعلق والمتعلق به والنسبة تستدعي وجود المنتسبين ولا يرد الاشكال على القائلين
بارتسام الصور في الباري تعالى فان المتكلمين ذهبوا الى الصورة والنسبة تستدعي وجود الطرفين ن العارم
اعم من ان يكون بالذات او بالعرض ولنا على هذا الطريق اعني جعل علم الممكنات والممتنعات
ذات الباري تعالى يلزم المحذور فان الممكنات المعدومة والممتنعات اذ ليس لذواتها وجود
وليس لها وجود عرضي ايضا فان الوجود العرضي عبارة عن وجود الاوصاف وليست في الخارج لعدم
موصوفها وليست قائمة لذات الباري تعالى والا فيؤول الى القول بارتسام الصور الا ان يقام صور جميع الممكنات
المعدومة والممتنعات موجودة [redacted] في العقول النورية القدسية فهذا الوجود العرضي يكفي للتعلق ويمكن
كما ان الوجود العرضي للشيء ليس وجودا على سبيل الحقيقة ولكن له خصوصية خاصة يكفي لتعلق العلم به
على تقدير العلم الاجمالي في ذات الباري تعالى له خصوصية خاصة مع المعلومات يكفي لتعلق العلم بها اقول
ما ذكره كله للتخلص عن الاشكال جدل والحق ان الاشكال وارد على جميع المذاهب في علم
الباري تعالى المتعلق بالممتنعات والجزئيات للممكنات بل يرد في علم الممكنات المتعلق بها
ايضا فان تعلق العلم بالذوات يقتضي وجودها وان ليس في الخارج ولا في الذهن فان المحال
بما هو محال ليس له وجود فيهما وكذا الجزئيات المادية المعدومة فلا يتعلق العلم بها وقد مر انه اشكال
صعب لا يتخلص عنه الا المستعين في الجواب عن عقول وجوابا من الاجوبة اشرنا اليه انفا عنها
ما قال فلنذكر ما تحقيقه على ما الهمني الله وحاصله ان الممكن عبارة عما يصلح للوجود والعدم والفعلية
واللافعلية والمراد بالوجود والعدم مطلقا فهو من حيث انه صالح للعدم المطلق لا يصلح للوجود وكل
ما لا يصلح للوجود بجهة لا يصلح لتعلق العلم بتلك الجهة فان التعلق نسبة تستدعي وجود الطرفين العالم
والمعلوم وكل ما لا يصلح لتعلق العلم لا يكون معلوما وهو واضح فالممكن من جهة انه صالح للعدم المطلق
لا يكون معلوما ومن الضروري انه تعالى عالم بالممكنات فلا بد من ان يكون معلومة من جهة الوجود

اذ لا تلازم بين كون الشيء موجوداً ومعدوماً واذا تحقق ان جهة وجود الممكنات راجعة
الى الواجب تعالى كما سنشرح فجهة علمها ايضاً راجعة اليه فكما ان ذاته تعالى الموجد لجميع الممكنات كذلك
يكون علمها ايضاً عين ذاته تعالى وهو المطلوب فان قلت هذا منقوض بعلم الممكن بممكن آخر فانه انما يعلم
من حيث الوجود دون العدم كما ذكرتم وجهة الوجود راجعة الى ذات الواجب تعالى كما مر فيلزم
ان يعلم الممكن الاشياء بالسبب فلابد علم الواجب مع انه يعلم الاشياء ويغفل عن الواجب
فضلاً عن علم ذاته الا ترى ان الدهري الغافل عن ذات الحق تعالى ووجوده بل عن تصوره يعلم
الممكنات بلا شبهة قلت ان الدليل قاض بان علم الاشياء انما يكون بتوسط حضور ذات
الواجب فلكان علم كنهه تعالى تاما يكون علم الاشياء كما هي هي وهو من خصائص الواجب تعالى
والكان ناقصاً وبالوجه فيكون علم الاشياء كذلك كعلومنا المتعلقة بالاشياء فانها ناقصة غير بالغة
الى حد الكمال واما الدهري فانما ينكر وجود الحق تعالى لغفول وغفلة كما ان منكري وجود الزمان
وتصوره يعلمون المتقدم والمتاخر للاشياء بتوسط الزمان وحضوره مع الغافلين بذلك فانهم ينسبون
الزمان الى الايام والشهور وينكرون وجوده فالعالمون للاشياء يلزم لهم حضور الحق تعالى ولو بوجه وهم
يغفلون عنه فان الشعور لشيء لا يستلزم الشعور بذلك الشعور وهذا غاية توجيه المقال المحشي
عندي ولا يخفى ما فيه فانه لا يفهم ماذا اراد بقوله ان العلم يتعلق بالجهة الاولى اي جهة الوجود
ان اراد انه لا يعلم شيء الا من جهة ملاحظة الوجود وتصوره فلذلك غلط فاحش فانا كثيرا ما نتصور
الاشياء مع الغفلة عن الوجود راساً ولا يقتضيه الدليل ايضاً وان اراد ان شيئاً لا يعلم شيء
الا من سبب جهة الوجود اي لا يعلم الا بسبب كونه موجوداً فان المعدوم المطلق لا يتعلق به العلم
ففيه انه خلاف ما حققتم من ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها موجوداً كان او معدوماً ممتنعاً مطلقا
او لا قوله لا شك ان الممتنعات المطلقة ليس لها وجود اصلاً فلا يرد عليه ان السببية لا تقتضي
العينية فالوجود والكان سبب العلم لا يكون عينه ولا يرد عليه الاول ان الممتنعات المطلقة

المطلقة لها وجود في الاذهان العالية وهو سبب العلم فان العلم بها يحصل للواجب تعالى بسبب وجود الاشياء
في الاذهان لا بنفس ذات الواجب تعالى فانه لا استناد للممتنعات المطلقة الى ذاته تعالى ولهذا يكون الواجب
وجود الا من حيث الاستناد وهذا خلاف مقصود المحشي فانه في صدد ان الواجب تعالى يعلم الاشياء
بنفس ذاته تعالى اللهم الا ان يقال ان الاشياء قد يستند بنفس ذاتها الى الواجب تعالى كالاشياء الموجودة وقد
يستند بالعرض بواسطة صورها التي هي الوجود العرضي لها فالممتنعات المطلقة صورها حاصلة في الاذهان
العالية ووجود تلك الصورة وجود الواجب تعالى فانه كلامه ههنا مبني عليه واذ تقرر ان الكشف انما يكون من
جهة الوجود فبالحقيقة كاشفة الصورة لها انما يكون من جهة وجودها ووجودها هو وجود الواجب تعالى فالكشف
في الممتنعات ايضا يرجع اليه تعالى وهو المطلوب لا لاشكال الثاني وارد عليه بلا شبهة والاول مندفع بهذه
التكلفات البعيدة ثم الدليل موقوف على ثبوت عينية وجود الممكن والواجب واليه قال المحشي
في تصانيفه ولنسب الى ارباب التحقيق وانا اطلعك على حقيقة الامر في ذلك فاقول ان الوجود
يطلق على معنيين الاول المعنى المصدري الانتزاعي ولا نزاع فيه فان العامة ايضا يفهمونه والثاني المعنى
الحقيقي الذي يكون مناط الموجودية الاشياء في نفس الامر (وهو بالفارسية هستي) ومنشأ لانتزاع المعنى الاول ولا يكون انتزاعيا
والا ننقل الكلام الى منشأ انتزاعه فان كان موجودا خارجيا فهو الوجود الحقيقي الخارجي وان كان
موجودا انتزاعيا لم ينته الى الموجود الخارجي فيلزم التسلسل وهو وان كان جائزا في الانتزاعيات كما تقرر في محله
لكن يبطله بوجه اخر وهو ان الموجودية للاشياء ثابتة في نفس الامر بدون اعتبار المعتبر وانتزاع
المنتزع فمناطها اولى بان يكون كذلك فلا يكون انتزاعيا البتة فانه للنفس مفهومة تابع لاعتبار المعتبر وانتزاع
المنتزع فاذا ثبت لا بد ان يكون الوجود الحقيقي موجودا خارجيا وحينئذ اما ان يكون عين الماهية الكلية ثبت وجودها
في الخارج بالدليل على مذهبهم فيلزم كون الجزئي كليا فان الكلام في الوجود الحقيقي الصادق للتشخص او يكون
جزءا منها فيلزم المحذور المذكور او يكون خارجا عنها فاما ان يكون منضما اليها او منفصلا عنها اما الانضمام فباطل
فان انضمام الشيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه قبل الوجود وجود فاما ان يكون الاول عين الثاني فيلزم الدور او غيره
فيلزم

فيلزم التسلسل المستحيل كما لا يخفى على من له ادنى تامل فتعين سبيل الانفصال والمنفصل اما ان يكون متقدما
على الماهية الموجودة التي تنسب اليها بانه وجود لها او متاخرا عنها او لا يكون هذا ولا ذلك والاخيران لا سبيل
اليهما فان الوجود الحقيقي مناط الموجودية والمناط لابد من تقدمه على المنوط وهذا خلف فيه فيكون علة لها فتعين
ان الوجود الحقيقي هو العلة والعلة الحقيقية للاشياء الممكنة على التحقيق هو الواجب تعالى وحده او بعد اعتبار
الشرائط والروابط والحيثيات فالوجود الحقيقي ليس الا ذاته تعالى وبهذا اندفعت الشبهة الموردة في هذا المقام
من انه لو كان الوجود الحقيقي للممكنات ذات الواجب تعالى لم يمكن تصور العدم على الممكن فان العدم عبارة
عن رفع الوجود والواجب جل شانه لا يتصور عليه العدم وانه تعالى لو كان الوجود هو الواجب تعالى يلزم حمل
الممكنات بعضها على بعض فان مناط الحمل اتحاد الوجود والوجود والواجب متحد وان الواجب تعالى
علة للممكن بمعنى انه مقيد لوجوده فلو كان وجوده يكون هو تعالى مقيد الذاته وهو باطل وانه ليس العلاقة بين
الواجب والممكن الا علاقة العلية المصححة لكونه وجودا لها والعلة على نحوين تامة وناقصة والواجب تعالى
علة ناقصة لجميل الممكنات عندهم كما تقرر في الالهيات فلو جعلت العلة التي وجودا له فالتامة اولى
فانها مناط الموجودية ولا يكون المنوط مفقودا عنده بخلاف الناقصة ووجه الاندفاع في الاولين ظاهر
من البيان المذكور فان الواجب تعالى لا يكون بنفس ذاته من حيث هي هي وجود الاشياء الا المعلول الاول
واما الاشياء الاخر فانما يكون وجودا لها بالحيثيات والاعتبارات التي بها يكون مناط الموجودية
فللعقل الثاني بالاعتبار الاول وللثالث باعتبار الاولين وللمعدومات في زمان باعتبار الشرائط والافراد
التي [illegible] يكون مناطا لوجوداتها فكون ذاته تعالى وجودا لها بحسب تلك الشرائط لا ينافي عدم
الموجودات في الزمان الذي لا توجد تلك الشرائط فيه وكذا السبب تعدد الجهات ارتفع الحمل
بين الممكنات فان تغاير جهات الوجود التي بها تخصصه يابى عن الحمل فانه تعالى وجود لزيد باعتبار الروابط
التي روعيت في اخراجه من الليس الى الايس ولعمرو باعتبار الشرائط الاخرى وهذا ينافي الحمل بخلاف
الجنس والفصل فان جهة العلية فيهما واحدة والاولوية بمحوضية الذاتية واما اندفاع الثالث فلان منشا فساده

الوجود المحمولية الذاتية

ان ذاته الواجب تعالى لوجود زيد مثلا انه مع حيثية بحيث ينتزع منه الوجود المصدري ويصح حمل الموجود عليه
ولا يكون ذلك الا بحدوث حيثية رابطة بين الواجب والممكن لا ينبغي ان يوجد ذات
الوجود من حيث هي هي واما اندفاع الرابع فبان ذات الواجب من حيث هي هي وان كانت
علة ناقصة للموجودات ولكن مع الشرائط والروابط علة تامة لها والمحشي انما جعل الواجب
وجود الممكنات باعتبار الذات اعم من ان يكون لنفس الذات من حيث هي هي مع قطع النظر
عن الجهات كما في العقل الاول على طريقتهم فان الواجب تعالى والروابط كما غيره فالواجب
علة للممكنات من جهة كونه علة تامة لها سواء كان من حيث هو هو او من جهة الشرائط والروابط
فتأمل فيه وهذا غاية السعي مني في تحقيق كلام المحشي في الحاشية وحاشية الحاشية ههنا ثم قد
يعترض عليه بان الوجود لا بد ان يكون محمولا على الموجود والواجب لا يكون محمولا على الممكن باي
جهة اخذته وقد يعترض عليه ايضا بان انضمام الوجود الى الماهية يجوز ان يكون من قبيل انضمام الفصل
الى الجنس بان يكون المنضم علة للمنضم اليه فلا يكون للمنضم اليه مرتبة وجود بها يتقدم على المنضم فلا يلزم
الدور او التسلسل المستحيل فالاعتراض الاول على سبيل النقض والثاني على سبيل الحل كما لا يخفى اقول
كلا الاعتراضين في غاية الوهن والسخافة وان صدر ممن يعتقد عليه الاذهان بالانتقاد
واما الاول فلان القدر الضروري المعلوم بحسب العرف واللغة هو حمل الموجود وهو مشتق من الوجود
المصدري الذي هو المفهوم بحسبهما لا من الوجود الحقيقي الذي هو بعد في حيز الخفاء عندهما [illegible] ايضا
واما الثاني فسخافته من وجهين وتبيين الاول ان انضمام الفصل الى الجنس بالحقيقة يرجع الى انضمام الصورة
الى المادة فان التغاير بينهما وبين الاولين اعتباري كما تقرر في موضعه وقد حقق ان الصورة
بالنظر الى نفس وجودها المطلق علة لوجود المادة من حيث الاطلاق والتقييد يعني ان وجود
المطلق للصورة علة لوجود المطلق والوجود الخاص للمادة دون الاخير فقط فان بعض الاعراض ايضا
يكون علة لوجود الخاص للمحل كالزمان بالنسبة الى الحركة وغير ذلك واذا كان كذلك فالوجود الحقيقي

وجود له وعلة تامة له بالنظر الى الذات مع قطع النظر عن الجهات كما تقرر عندهم والذات مع الشرائط

اذا كان منضما الى الماهية بهذا الطريق يكون نفس طبيعة المطلق علة لوجود المطلق للماهية و
لا يكون هذه العلة غير المعلول والا يلزم الدور والتسلسل بل عينه فيلزم الدور فقط والثاني بان ان
التشخص عندهم مساوق للوجود الحقيقي الخاص ومعنى المساوقة عدم انفكاك احدهما عن الاخر
في مرتبة من مراتب الواقع بالنظر الى معروضهما بمعنى انه لا يمكن ان يكون الشيء موجودا في مرتبة
من المراتب ولم يكن متشخصا وبالعكس ولا يمكن انضمام التشخص الى الماهية فان انضمام شيء متعين
الى شيء فرع لتشخص المنضم اليه كما انه فرع وجوده فان الضرورة شاهدة فيلزم الدور والتسلسل و
لا يمكن القول بان الانضمام فيه كانضمام الفصل الى الجنس لانك قد عرفت انه انما يتصور فيما يتصور فيه
في الخارج اختلاف المراتب بالاطلاق والتخصيص ولا يتصور ذلك في التشخص فانه ليس له طبيعة
مطلقة والا يلزم التسلسل المستحيل فان الطبيعة المطلقة للتشخص انما يتشخص بتشخص زائد عليها منضم اليها و
يجري الكلام فيه فيلزم تسلسل الموجودات الخارجية في الخارج فاذا بطل انضمام التشخص الى
الماهية من كل وجه بطل انضمام الوجود الحقيقي الخاص ايضا والا يفوت المساوقة وهذا ظاهر لمن له
ادنى تامل وهذا كله تحقيق وتثبت منا للكلام المحقق وهذا الوجه الاخير سمعته من الاستاد دام فيضه
في دار الجنان وقد كان يطلق به قلبي وقد ظهر لي الآن وجه حسن في دفعه وهو ان سبيل انضمام
التشخصات الى الماهيات سبيل انضمام الصور النوعيات الى المادة دون انضمام الصور الجسمية اليها
فان الجسمية انما يكون علة للهيولى الاولى باعتبار نفس طبيعتها المشتركة بين الافراد ومعلولة لها
بحسب التشخص بخلاف الصور النوعية اذ هي في مرتبة من المراتب فصول ليس بينها ذاتي مشترك
والا يلزم ان يكون للفصل فصل بل هي ذوات بسيطة وليس واحد معين منها كالصورة الجسمية
مثلا علة للهيولى فان الهيولى لا يحتاج في تحصيلها الى واحد معين بل انما يحتاج الى واحد ما فالعلة
في الحقيقة مفهوم انتزاعي واقعي وهو مفهوم احدها ولا باس به فان الانتزاعيات يجوز ان يكون
داخلة في وجود الموجود الخارجي وهكذا الحال في التشخصات فانها من جنس العرض يجوز ان يكون

يكون علة للماهية ومن حيث ذاتها معلولة وبالجملة يوجد فيها تغاير الجهات من جهة الذات والعرضيات
فيكفي للمعلولية والعلية بل الاوجه ان يقال ان انضمام التشخص الى الماهية باطل وتغاير الحيثيتين
وان كان ينفع لدفع الدور في انضمام الصور الى المواد لكن لا ينفع في انضمام التشخص الى الماهية فانه من
الضروريات والمقررات عندهم ان تشخص الحال تابع لتشخص المحل وظاهر ان تشخص التشخص عينه
والا يلزم التسلسل فالتشخص المتبوع اما ان يكون عين التشخص التابع او غيره على الاول يلزم الدور وعلى الثاني
التسلسل واذا بطل انضمام التشخص ثبت بطل انضمام الوجود ايضا لما وقته كما مر والحق عندي احتمال انفصال
الوجود عن الماهية من الافاحش فيبطل كونه واجبا لذاته وذلك لان زيدا ما لم يتميز عن عمرو لم يلزم
الترجيح بلا مرجح عند صدور زيد دون عمرو وذلك التميز اما ان يكون بالنظر الى ذاته فيبطل المسافة
المذكورة فان المنفصل عن الشيء لا يكون في مرتبة ذاته واما ان يكون بالنظر الى شيء اخر مغاير لذاته
فتخصيص المغاير بالتميز لهذا دون ذلك يفضي الى الترجيح بلا مرجح وهذا البيان لغموضه حقيق بالتامل
الدقيق قوله وبعينك الى فهم آه وقد مر شرح ذلك فلا باس ان نعيده فنقول ان هذا الكلام دفع
لما توهم ان الواحد البسيط لا يمكن ان يكون منشأ لانكشاف الكثير بما هو كثير فان الواحد لا يكثر فيه
ووجه الدفع انه لا استحالة ولا استبعاد في ان يكون شيء بسيط واحد منشأ لانكشاف الكثير كما انه لا استحالة
ولا استبعاد في ان يكون لشيء واحد منشأ لانتزاع الكثير بما هو كثير فكما ان الواحد يترتب عليه الاثار
المتنوعة من كل جنس بحسب صحة انتزاع امور متكثرة متخالفة كما انه يترتب عليه الاثار المتخالفة في الكثرة فانه يترتب عليه الاثار
بحسب انتزاع الامور الكثيرة كذلك الامر الواحد البسيط يصح ان يترتب عليه الانكشاف الكثيرة بحسب نسبته
الى المعلومات فالاول مبني على الثاني فافهم قوله واما العلم التفصيلي آه حاصله ان الذوات الموجودة في
الخارج والذهن حاضرة عند ذات الباري تعالى سواء كانت بحسب نفس ذاتها كما في الجواهر او بحسب تبعيتها للغير
كما في الاعراض الخارجية والذهنية فيكون العلم المتعلق بها حضوريا لاتحاد العلم والمعلوم من كل جهة
فيها وليس هذا الكلام للتخصيص فان العلم الاجمالي ايضا علم حضوري لكونه عين الصورة الخارجية يرد عليه ان

العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا وذات الباري تع التي هي العلم الاجمالي للممكنات
متغايرة لها لها وجوابه اما بتخصيص القول بالاتحاد والمذكور في العلم الحضوري للممكنات والتفصيلي الموجب
او بان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي مطلق هو ذات الواجب فقط والممكنات معلومة بالعرض والاتحاد
المذكور في المعلوم بالذات وفيه ما فيه قوله فان البداهة وجودية آه تفصيله ان البداهة والنظرية لا يكون
بينهما تقابل الايجاب والسلب اذ لا يتصور الواسطة بينهما وههنا يتصور الواسطة فان هذا العلم لا يكون بديهيا
ولا نظريا عندهم ولا يكون بينهما تقابل التضايف فان النظرية لا يكون مفهومة بالنظر الى البداهة الا بعد
ان تصور معنى توقف الحصول على النظر لا يكون مستلزما لتصور عدم توقف الحصول عليه او الحصول باحدى
الطرق الخمسة المشهورة من الحواس والوجدان والتواتر وغيرها فان فسر البديهي بالاول يكون التقابل
تقابل العدم والملكة وان فسر بالثاني يكون التقابل تقابل التضاد واذا تمهد هذا فنقول ان العلم
الحضوري والقديم لا يكونان نظريا فانه ما يترتب حصوله على النظر فبقيد الحصول خرج الحضوري وبقيد السعدية
الترتيب خرج المفهومة من القديم فاذا لم يتصفا بالبداهة ايضا فان التقابل بينهما وبين النظرية ان كان بالعدم و بالنظرية لم يتصفا
الملكة فقد عرفت ان شان الملكة معتبر فيه ولم يكن لهما شانها كما عرفت وان كان التقابل
بينهما تقابل التضاد فقد ظهر من كلامهم تعاقب المتضادين على موضع واحد ولا يمكن ذلك كما عرفت
ايضا قوله والا لم يكن التقسيم حاصرا آه هذا وجه اخر للتخصيص سوى ما يفهم من ظاهر كلام الشارح
المحقق فان المفهوم من ظاهره ان نفس الانقسام لا يقتضي التخصيص فانه انما يتصور بانقسام كل نوع
من المقسم الى الاقسام ولا يتصور في العلم فان العلم الحضوري والقديم نوعان منه لا ينقسم الى البديهي
والنظري ودفعه ان مع المحقق بان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه ولما كان
هذا الوجه للتخصيص في غاية الضعف فان الانقسام لو اقتضى انقسام كل نوع من المقسم الى الاقسام لتعذر
التقسيمات الصحيحة لتقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري فانه يؤول الى تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره صرح المحشي
الى بيان وجه التخصيص بانه لو لم يخصص لم يكن التقسيم حاصرا والعكس من التقسيمات سيما في هذا المقام

الحصر وجعله حاصلا للتعليل المذكور في كلام الشارح المحقق وان لا يه يلايمه ظاهر قوله ولا حاجة
اليه آه كما اومانا ه ولذا احتاج المحشي في تقرير هذا القول الواقع لوجه التخصيص على الوجه الذي قرره
المحشي الي التصرف عن الظاهر وتبرك التحقيق كما سياتي فافهم فانه دقيق قوله علة التحقيق آه
الظاهر من التخصيص المذكور هو التخصيص بالحصولي الحادث هو الظاهر من السياق كما لا يخفى على من له
فكر سالم وتوجيهه ان الحصول بحسب متفاهم العرف يقتضي الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة
يفهم منه بحسب العرف الصورة الحاصلة الحادثة فان المتبادر في التعريفات المعرفات المتعارفة والتصديق
يستدعي ذلك التصور اتم ليصح ما قال المحشي فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور و
التصديق علة لتخصيص العلم بالحصولي الحادث والمحشي يعني الشارح المحقق لما لم يثبت عنده اختصاص
التصور والتصديق بالعلم الحصولي الحادث كما قال في الحواشي شرح التجريد ان العقل الفعال الذي
علومه قديمة خزانة المعقولات كلها وشانه مع المرادف الحفظ والتصديق فالمراد بالحفظ نقرير
المقابلة التصور وايضا التصديق لا بد من تصور والتصديق القديم لا بد له من تصور قديم فان قدم
المشروط لا بد من قدم الشرط ومع الكواذب الحفظ فقط فقد اختاره الشارح المحقق ان الانقسام
الى البداهة والنظرية علة لتخصيص العلم بالحصولي والحادث فيلزم على تقريره التخصيص مرتين مرة
في العلم بالحصولي والحادث ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين واما على تقرير
شارح المطالع فلا يلزم التخصيص مرتين بل يكفي التخصيص مرة واحدة في العلم المقسم فاذا خصص
بها فعند الانقسام ينحصر المقسم في التصور والتصديق وهما عند الانقسام الى البديهي والنظري يكونان
منحصرين فيهما فانقلت هذا التوجيه لا يلايم قول شارح المطالع العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه
مجرد الحضور فان الصفة فيه كاشفة للموصوف فان صفة المعارف كاشفة لها لا مخصصة
والمراد بالعلم المتجدد كما بينه المحشي في شرح الرسالة علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فهو ليس
الا العلم الحصولي فكلواحد من الموصوف والصفة بعينه الحصولي دون الحادث ودليل هذا المدعي

اي لا بد ان يكون مختصاً بالحصولي ولا يكون شاملاً للحضوري حتى يتطابق الدليل المدعى وانت تعلم ان كلام المحشي في شرح الرسالة ناطق بان مراد الشارح المطالع بالتخصيص اي التخصيص بالعلم الحصولي وبه وجه كلامه وحمل كلام المحشي ههنا على ان مراد الشارح المطالع بالتخصيص او التخصيص بالعلم الحصولي الحادث فخالف لكلامه في الرسالة فتوجيه كلامه بهذا النمط يرجع الى توجيه القائل بما لا يرضى قائله قلت ان المتبادر من قوله العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور هو التخصيص بالعلم الحصولي والحادث وما قيل ان صفة المعارف كاشفة لها ولا يكون مخصصة فلعل المراد به ما سوى التعريف الطبيعي والعهد الذهني فانهما يتعاملان معاملة النكرة فيفيد الصفة التخصيص وهذه الى شبهة من المحشي بعد شرح الرسالة بزمان كثير فلعله بنى ههنا مقال ان الشارح المطالع حكى في شرح الرسالة تحقيقاً وبعض المقالات توجد المخالفة في حواشيه بهذا السبب هذا غاية توجيه مقال المحشي ههنا بحسب ما يقتضيه ظاهر عبارته والحق ان المراد بالتخصيص في قوله علة التخصيص التخصيص المطلق المتحقق في ضمن التخصيص بالحصولي فقط وهو مقصد الشارح المطالع من اصل المدعى والدليل فانه من المقررات ان توصيف المعارف مطلقاً للتوضيح فالمراد في المدعى من قوله العلم المتجدد والذي لا يكفي فيه مجرد الحضور هو الحصولي فقط وكذا في الدليل قوله اذ التصور حصول صورة الشيء ليكون المراد من الحصول المعنى الاعم اي ما يشمل القديم والحادث وهذا المعنى يفهمه ارباب العقول وان لم يكن متعارفاً عند العامة وهو الحقيقي في الاصطلاح الخاص عليه والمحشي لما لم يثبت عنده اختصاص التصور به استيناف فليس المراد منه ان الشارح المطالع جعل علة التخصيص [illegible] بالحصولي والحادث الانقسام الى التصور والتصديق وان الشارح المحقق جعل التخصيص بها الانقسام الى البديهية والنظرية بل المقصد ان شارح المطالع خصص التخصيص بالحصولي فقط وجعل علة الانقسام الى التصور والتصديق والمحشي اعني الشارح المحقق عمم التخصيص بالحصولي والحادث على النحو الذي ذكره وجعل علة التخصيص بهما الانقسام الى البديهي والنظري واشار الى هذا الطريق اسلم من الطريق الاول اذ فيه يحصل الحصر دون الاول فان في الاول عند انقسام العلم الى البديهي والنظري يختل الحصر فان العلم المخصوص بالحصولي فقط لا يكون

ليكون

لايكون منحصرا فيهما فان القديم قسم ثالث بخلاف ما لو خصص العلم بالحصولي والحادث فانه لا يحتمل لحصر الاعند الانقسام الى التصور والتصديق ولا عند الانقسام الى البديهي والنظري غاية الامر عند انقسام التصور والتصديق الى البديهي يفوت الانحصار فان العلم القديم عنده تصور وتصديق وليس بديهيا ولا نظريا فلا بد لتحصيل الحصر من تخصيص مرة ثانية بالتصور والتصديق الحادثين ولا بأس فيه بعد ما تم الحصر قوله ولا ينتفي بانتفائه آه اقول في هذا الفرق نظر قوي وهو ان المراد بالانتفاء اما الانتفاء بالرأس او الانتفاء في الجملة فان كان المراد الانتفاء بالرأس اي انتفاء التحقق فلا شك انه لا ينتفي المطلق بالمعنى الثاني بهذا المعنى بانتفاء فرد فان سلب نحو من تحققه لا يستلزم سلب جميع انحاء التحقق وان كان المراد الانتفاء في الجملة فالمطلق بالمعنى الاول والثاني سيان في ذلك فان الانتفاء في الجملة عبارة عن سلب نحو من التحقق واذا كان تحقق فرد من الافراد نحوا من تحقق المطلق بالمعنى الثاني فبسلب ذلك التحقق يسلب هو في الجملة الا ان يقال ان المراد بالانتفاء بالرأس ويصدق ذلك عند انتفاء فرد فقط في المطلق بالمعنى الاول والكلام بالعرض فان كل ما يثبت للفرد يثبت للطبيعة من حيث هي هي ولا يصدق الانتفاء بالرأس على المطلق بالمعنى الثاني عند انتفاء فرد فقط بهذا يظهر الفرق بين المطلقين قوله هو المطلق على الوجه الاول آه هذا هو التحقيق فان التقسيم عبارة عن ضم قيود متخالفة الى امر واحد لتحصيل اقسام متباينة كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس ولا يحصل الا بضم الناطق والصاهل الى الحيوان من حيث هو دون من حيث العموم وكذا في سائر التقسيمات وايضا ليس المفهوم من المقسم كالحيوان مثلا الا ما يفهم من حاق اللفظ ولا يكون المفهوم من حاق اللفظ الا نفس الحيوان مثلا وقد ذكرنا تحقيقه وتفصيله في الحاشية الكثيرة المتعلقة بحاشية المحشي على شرح المواقف قوله وما يلزم من الانحصار آه هذا هو جواب بوجه التخصيص الذي ذكره المحشي كما بينا وبيانه ان العلم الحصولي والحادث منقسم الى البديهي والنظري ومنحصر فيهما وكل حكم ثابت للفرد ثابت للطبيعة المطلقة بالمعنى الاول فيصدق عليها انها منقسمة اليهما ومنحصرة فيهما فيتم الانحصار في المطلق ايضا اقول كما يحكم على الطبيعة العلم من حيث هي بالانقسام والانحصار الى فرد كالحصولي

يرد ان ذلك المطلق بالمعنى الاول فان سلب نحو من التحقق لا يستلزم سلب جميع انحاء التحقق ولا يلزم

والحادث كلّ يحكم عليها بعدم الانقسام والانحصار بالنظر الى فرد كالحضوري والقديم فانه يصدق
عليهما ان كل واحد منهما غير منقسم الى البديهي والنظري وغير منحصرة فيهما فيصدق عليهما انهما غير منقسمين
اليهما وغير منحصرة فيهما وبالجملة ان الطبيعة محل المنافيين بالنظر الى الحكم العرضي الثابت لها بالنظر الى طبيعة الافراد
وانما يعتبر الانقسام والانحصار بالنظر اليها من حيث هي مع قطع النظر الى الافراد فافهم ذلك قوله
ولانه يتوهم آه منشأ التوهم حسب عدم الفرق بين العنوان والمعنون والمعبر عنه فمتعلق الادراك في الحقيقة
هو الاخير واذا كان كثيرا من الاحكام يثبت العنوان ايضا لشبهة التوهم بان المتعلق في هذا المقام
ايضا يجوز ان يكون هذا العنوان المعتبر فقلت ليس في التعريف حكم لنسبة التوهم بالنظر الى
الحكم قلت فيه حكم ضمني مستفاد منه فانه يستفاد من تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة ان
الادراك متعلق بما بعده ووجه الاعتبار في معنى القضية انه من المقررات ان متعلق التصديق
لا يكون خارجة عنها قوله ان التخييل او الشك آه اعلم ان القضية يتعلق بها علوم بعضها تصورات
وبعضها تصديقات فان حصلت في الذهن لا على الحكاية من الواقع ومطابقتها لها او عدمها فهذا
العلم هو التخييل انما يكون فيه حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية فقط واما ان يعتبر
فيها جهة الحكاية عن الواقع ثم اما ان يحدث حالة في النفس يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب و
الا فاما ان يحصل في الذهن كيفية بها يجوز العقل مطابقة القضية للواقع او عدم مطابقتها له تجويزا حقيقيا — قوله وما هو الشك او يجوز احد جانبي المطابقة واللامطابقة تجويزا م
فيكون جانب مقابله يتعلق به التجويز المرجوح هو الوهم والراجح هو الظن واما ان يحدث في الذهن عند
حصول القضية فيه كيفية جزمية فاما ان لا يطابق الواقع فهو الجهل المركب وتارة مثل ذلك في
الظن ايضا او يطابقه فاما ان يكون ثابتا اي لا يزول بزوال المزيل او لا الثاني في اليقين والاول
التقليد فالاقسام الاربعة اعني التخييل والتكذيب والشك والوهم تصورات والباقي تصديقات قوله — الاول م
بل من لواحقه على ما يشهد به آه اقول بل هذا خلاف ما يشهد به الوجدان السليم فان الادراك مرادف
للعلم وهو عبارة عن منشأ الانكشاف ومن خروج عن العامة يعلم قطعا ان بعد حصول الجزم بالشيء

بل الظن به يحصل الانكشاف كما يحصل الانكشاف بحصول المفردات في الذهن او المركبات
الغير الخبرية فالاذعان والانكار ليسا في التمني والاستفهام والسرور في كونها حالة بسيطة عرضت
للنفس بعد تصور ما تعلقت الاشياء المذكورة به لكنه يفارق في انه منشأ الانكشاف فالاذعان
بالقضية اذا حصلت انكشف القضية عند العقل بل مصداقها هو الانكشاف ولا يحصل الانكشاف
بحصول التمني والسرور والاستفهام اصلا فان الاذعان والتصور والانكار متباينين بالنوع
لكن لكل واحد منها له مدخل في حصول الانكشاف والانكار الانكشاف فيها حصل بالتصور على طور والحاصل
بالاذعان على طور اخر الا يحصل الانكشاف في نفس الانكار وان كان قد يحصل به من جهة ان الانكار
بالنسبة السلبية يستلزم التصديق بالنسبة الايجابية فينكشف الايجابية ولكن ذلك الانكشاف بالاذعان
وقد يحصل الانكشاف بالانكار من جهة انه لا يكون الا بعد تصور الاطراف والنسبة ولكن ذلك ايضا
انما يكون لحصول صورة القضية في الذهن ولا دخل للانكار فيه وبالجملة ان عد الانكار من التصور
او قسم من العلم والادراك كما يفهم من كلام الرئيس وعدم عد التصور من العلم والادراك بعيد عن شأن
المحصلين وترجيح التقسيم المشهور المبني تقسيم العلم الى التصور والتصديق بلا كلفة ولا يحتاج الى ان يراد
بالتصديق المصدق به من حيث هو مصدق به فافهم فانه دقيق قوله عبارة عن الاذعان بصدق
آه وهذا بناء على ان خاصية باب التفعيل الانتساب اي الاخذ والانتساب كما يكون بالقول كذلك يكون
بالفعل بانتسابه اليه وكماله في الاذعان فمعنى قوله فصدقه نسبه الى الصدق سواء كان بالقول او
نسبة الفعل اليه وكماله بالاذعان به فهو فرد كامل من النسبة وقد تقرر في موضعه ان المطلق
العام واراد الخاص من حيث انه عام حقيقي فاذا اريد بالتصديق النسبة الى الصدق بالاذعان به
من جهة انه نسبة اليه يكون حقيقيا كذلك اذا اريد بالتصديق بهذا المعنى النسبة الى الصدق بالاذعان
من حيث انه نسبة الى الصدق يكون معنى حقيقيا لغويا فلا توجه عليه ان التصديق اذا اخذ من الصدق
بمعنى وصف القضية لا يستفاد منه بحسب اللغة الا وصفها بحسب الصدق بل حمل المستفيد هنا دليلا على صحة المذكور

النسبة اي الصدق وذلك بالقول وهو غير الاذعان وجه عدم التوجه ظاهر فان الاذعان بالقول و
بالفعل والفرد الكامل للاخير هو الاذعان وفيه ان الاذعان ليس بفرد للنسبة العقلية اليه
بل كيفية عارضة للعقل والفرد المطلق النسبة الدعية وهي ليست بمراد من التصديق هنا اي في
بيان معانيه اللغوية وان جعلوه تصديقا في مبحث التقسيم على راي كما مر في كلام المحشي فافهم قوله
ماخوذ من المعنى آه فان قلت ان المعنى الاول متعلق بصدق القضية والثاني متعلق بنفس ثبوت
المحمول للموضوع مثلا وقد يلاحظ معنى القضية اجمالا ولا يلتفت في ثبوت المحمول للموضوع ثم الحكم بالاستقلال
على القضية بالمطابقة عن الواقع ونحن نتحقق المعنى الاول بدون الثاني وقد يلاحظ اي ثبوت
المحمول والموضوع في الواقع وح لا يلاحظ اي ان يحكم بالمطابقة او اللامطابقة وبالجملة قد يتعلق التصديق
بنفس القضية ولا يلاحظ فيها الصدق والمطابقة فح يحصل المعنى الاول فاذا ثبت بينهما التفارق في
والتعقل فللعقل ماخوذية المعنى الثاني من المعنى الاول قلت قد تبع المحشي في القول بماخوذية المعنى الاول
فانه اراد الماخوذية بحسب المتعلق يعني ان متعلق المعنى الثاني جزء من متعلق المعنى الاول ولا شك ان
الجزء يوخذ من الكل ولا يخفى ما فيه من البعد اذ يقال معنى قوله من المعنى الاول من الصدق يعني وصف القضية
فالمعنى الثاني وان لم يذكر بعد لكن الثبوت الاولية الاول لا نظرا الى وجود المقام حرف الصدق يعني
وصف القضية يحتمل معنيين الاول بمعنى مطابقة القضية للواقع والتصديق بالمعنى الاول ماخوذ منه كما عرفت
والثاني بمعنى ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر والتصديق بالمعنى الثاني ماخوذ منه على الطريق الاول
ايضا لكن من البعد فان التعبير عنه بالاول انما يناسب لو ذكر مدلوله سابقا او عبر عنه بلفظ يدل على الاولية
ما لم يذكر قبل حصول المعنى الاول آه فيه ايضا لكن من البعد فان التصديق الثاني قد يحصل قبل الاول
وقد يحصل بعده كما ذكرنا انفا فلعله اراد تعقبية قبلية بحسب المتعلق فمتعلق الثاني نفس القضية بل نفس ثبوت المحمول
للموضوع ولا شك انه جزء من كون القضية صادقة ومطابقة للواقع وهو متعلق التصديق الاول ولا شك ان
الجزء مقدم على الكل بالذات فحكم بتعقبية التصديق الثاني عن الاول بحسب المتعلق قوله ليس على ما ينبغي او فيه

فيه اشارة الى انه يمكن القول بالعينية على سبيل المبالغة قوله من قبيل التصور آه وفيه ما عرفت ان التصور
علم والعلم منشأ الانكشاف والالتفات ليس منشأ له بل كيفية كيفية عارضة للنفس كالتمني والترجي
ونحو ذلك اللهم الا ان يقال ان المراد بقوله من قبيل التصور انه ليس بتصديق او انه يتعلق بالتصور
اي المتصور فقط فافهم قوله لك ان تقول اه وحاصله ان الحقيقة التصورية اذا نظرنا اليها بحسب ذاتها
من حيث هي هي نعلم يقينا ان لها صلاحية التعلق بكل شيء حتى بنفسها وبنقيضها واذا نظرنا الى
الحقيقة التصديقية كذلك نعلم قطعا انه لا يكون صالحا للتعلق بكل شيء بل بالنسبة او القضية فقط فاللازمان للمهية
متنافيان بل متناقضان فالملزومان اي التصور والتصديق لابد ان يكونا متباينين بالماهية والا لزم
اجتماع المتنافيين او النقيضين فان لازم المهية لا يتخلف عنها قطعا وح لا يرد ما اورد ان اللوازم
المذكورة يجوز ان يكون لوازم الصنف او الشخص فلا يثبت المطلوب اي تباين النوعية والوجه الوارد
ان التصور والتصديق كل واحد منهما حقيقة محصلة احدية ومندرج تحت كل واحد منهما افراد واشخاص واذا علمت
اختلاف لوازم ذاتيهما علمت انهما لا يكونان ماهية واحدة بل ماهيتين والحق ان اثبات التباين النوعية بالدليل
المذكور في حيز الخفاء فان اثبات كون اللوازم المذكورة لوازم المهية في خفاء فان العلاوة المذكورة لانسلم
انا اذا نظرنا الى حقيقة التصور اه انما تتمشى لو تميزنا بالنظر الى المهية وهو ممنوع فان الماهية يجوز ان يكون تحت
تحت الاستار ومستورة لو تميزنا بالنظر اليها فلا حاجة الى الاستدلال باختلاف اللوازم مع اختلاف
الملزومات بل المعقول من التصور بمعنى تجده العقل مباينا لما يعقل من التصور اذ يجوز ان يكون ذلك المعنى
وجه من وجوه التصديق كذلك من التصور فلا يلزم من تباين الوجهين تباين ذي الوجهين فيجوز ان يكون
التصور والتصديق تباينا حقيقيا واللوازم المذكورة لوازم الصنف فلا يثبت المدعى بالاستدلال المذكور
ولا يدعى البداهة الا ان يقال ان البداهة شاهدة بانا نلتفت الى حقيقة التصور والتصديق بوجه او بوجوه
فنحكم على ذي الوجه اعني التصور والتصديق بديهيا بانهما متباينان تباينا ذاتيا نوعيا كما نحكم على حقيقة السواد
والبياض بانهما متباينان وان لم يحصل كنههما في الذهن فان الالتفات اليهما بوجه يكفي لحكم التباين الكلي فيهم

قوله قسمان لما هو آه ظهر من هذا البيان ان الاذعان كيفية اثبت فيه هو الحق كما بينا لا كما زعمه بانه قد يحصل له من لواحق

٢ فاذا حصل المصدق به الادراك لا نفسه الا ان يقال ان المراد بالتصديق المصدق به بما هو مصدق به فكما ان في الذهن يحصل

حالة ادراكية اخرى مغايرة للحالة التي حصلت بعد التصور فقط ويكون تلك الحالة المغايرة للاذعان

فتلك الحالة التي حصلت بعد حصول الصورة التصورية في الذهن فقط تغاير الحالة

وهذا مما يكذبه الوجدان السليم فان بعد حصول الصورة التصورية والحالة الادراكية المرتبة عليه لا يحصل في

الذهن في صورة التصديق الا الاذعان فتأمل فيه فان لنا نظرا فيه محل المنع قوله ان التصور يتعلق

بكل شيء هذا انا اذا رجعنا الى وجداننا نعلم تصور القضية والنسبة الخبرية اي الوقوع واللاوقوع

وهو المسمى بالتخييل فوجوده بديهي وجداني فهذا المذهب لا يمكن تصويره وذلك ان نقول ان في

التخييل انما يتعلق التصور بوجه من وجوه القضية والنسبة لا بنفسها فلا يتحد متعلق التصور والتصديق فان

متعلق التصديق نفس القضية او النسبة على اختلاف الآراء ومتعلق التخييل الذي هو التصور وجه من

وجوههما قوله النسبة التقييدية آه وهي متعلق الشك عندهم وهو ليس كما قال بعض الفضلاء من

المتأخرين وهو الحق عندي فان الشك عبارة عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع للواقع فما يتعلق به

او تلك النسبة من حيث اعتبار الوقوع واللاوقوع معه الوقوع واللاوقوع ثم تحصيل البتة وهو القول بانه متعلق بالنسبة التقييدية بشرط الوقوع واللاوقوع بحيث يكون

الاقتران معها في الملاحظة دون الملحوظ كما في التحصيل للنسبة اي تحصيل تخرج من التحصيل فان الفرق

ظاهرة بان ما التعلق هو الوقوع واللاوقوع بحيث لو قطع النظر عن النسبة التقييدية تحصل الشك

ايضا فيكون النسبة التامة هو المتعلق حقيقة وهي لو فرض تعلق الشك فان ما هو بعرض تعين ان

ان الوقوع واللاوقوع اللذان هما مورد ما الشكوك فيكون التعلق الشك بهما اولا وبالذات هذا على

الاخير واما على طور الشرط فان اريد بشرط دون الاخير فرجع اليه وصار كما تري وان اريد به الحقيقة التعليلية

فقط فيعاد ومر البديهة ايضا فان المتعلق بالذات يعني ما هو الواسطة في العروض حتى يكون النسبة التقييدية

فقط وهو محل الوقوع واللاوقوع وهو لا يعقل فان الشك كما عرفت عبارة عن تجويز مطابقة الوقوع واللاوقوع وهذا

وهذا التجويز متعلق بالذات فلا يكون النسبة التقييدية متعلقة للعلم الا بالعرض وليس كلامنا
بها فيه قوله والوجدان السليم آه وهذا لان النسبة امر انتزاعي والمعاني الانتزاعية حقائقها
ليست الا ما حصل في الذهن فحقيقة النسبة الخبرية ليست الا ما حصل فيه ونعلم بشهادة الوجدان
ان ما حصل من النسبة الا مثله امر بسيط يعبر عنه بالفارسية هست ونيست فبعد حصول الموضوع
والمحمول لا يحصل فيه الا نسبة واحدة يعبر عنها باللفظين المذكورين فلا مردد ما اوردنا ان الحقائق
للاشياء يجوز ان لا يحصل في الذهن فيها ظنا وتركيبا بعد تحت حجب الاشياء المستورة نعم يرد عليه
ان حصول شيء فيه على وجه الاجمال لا يستدعي عدم تركيبه فيجوز ان يكون المفهوم من قولنا زيد قائم
نسبة متالفة من نسبتين اي التقييدية والوقوع ولما كان حصولها على وجه الاجمال والاتحاد خفي على
الذهن البساطة والتركيب بل لشدة الوحدة يعلم انها وحدة اقول هذا في الموجودات الخارجية واما
المفهومات الانتزاعية فحقائقها ليست الا ما ينتزع العقل فيه ظنا ان وتركيبا فيحصل بشهادة الوجدان
والانكار مكابرة يلحق بانكار الوجدانيات التي هي قسم من الضروري ثم في الاشياء ان مفهوم الوجود المصدري الذي
حصل م يعبر عنه بالفارسية هستي ليس كنهه الا ما يحصل في الذهن وما حصل منه نعلمه العقل على سبيل البداهة
انه معنى بسيط وهذا وجداني والانكار مكابرة يلحق بانكار الضروري نعم في الموجودات الخارجية البسيطة
بحسب لحاظ العقل يكفي احتمال انه يجوز ان يكون مركبة ولا يشعر بتركيبها العقل وفي بعض الموجودات
الذهنية ايضا واما المفهومات التي لا وجود لها ولا تحقق لها الا بحسب الاعتبار فقد تيسر الحكم الوجداني
بانها بسيطة وهذا ظاهر لمن له فهم مستقيم فتامل قوله دون التحقق آه فيه بحث قوي وهو انه بتدقيق
النظر وهو ان الطبيعة من حيث هي هي اعني مرتبة لا بشرط شيء وهو الذي يعبر عنه بان لا يعتبر فيه الاذعان
وعدم الاذعان اعم بحسب التحقق من مرتبة الطبيعة المقيدة بقيد اعتبار الاذعان ولا شك ان مرتبة الاول لا
والتحقق معه يصدق عليها اعتبار وهو الذي يعبر عنه بمرتبة التحقق بشرط شيء ويحقق معها عدم الاعتبار الاذعان
فما لم يعتبر فيه الاذعان اعم مما لم يعتبر فيه الاذعان بحسب التحقق فان العلم التصديقي اعني المعتبر

مع الاذعان يتحقق فيه كلاهما اما الثاني فقط واما الاول فلان الطبيعة المطلقة اعني ما لم يعتبر فيه الاذعان لم يحسب
التحقق من الطبيعة المقيدة اعني ما يعتبر فيه الاذعان واذا ثبت تحقق الاولى مع الاذعان وقد تحقق مع عدم
الاعتبار ايضا فيفيد [illegible] قوله دون التحقق فان قلت ان المقيد اعتبر فيه الاذعان والمطلق لم يعتبر فيه فلو تحققا
في مقام واحد يلزم اعتبار الاذعان وعدم اعتباره وهو اجتماع النقيضين قلت لا استحالة فيه فانه بحسب
المرتبتين ففي مرتبة الذات لم يعتبر وفي مرتبة العارض يعتبر فباختلاف الجهات يرتفع الاستحالة الا
ان يقال ان الاول عند المحشي ما لم يعتبر فيه الاذعان في مرتبة العارض ايضا فيكون متنافيا للثاني
اي المعتبر مع الاذعان بحسب المفهوم والتحقق كليهما فانهما يكونان نقيضين صراحة وما لا يكون اعم بحسب كلامه
التحقق والمفهوم الا ترى ان الوجود واللاوجود لا يكونان اعم بحسب المفهوم والتحقق كذا ما يعتبر فيه الاذعان
في مرتبة العارض وما لم يعتبر فيه الاذعان في تلك المرتبة متنافيان كذا فافهم فانه دقيق قوله هذا الحكم اه ولكان
المشار اليه بلفظ هذا انقسام التصور والتصديق ونسبته بالحكم من جهة انه مضمون القضية اعني التصور والتصديق
منقسم الى البديهي والنظري واطلاق الحكم على مضمون القضية من جهة انها مضمونها شايع في الكلام كان
بديهيا فقط لما ينطبق به تمام القضية اعني مع الانقسام حكم البديهي اليه ولكان المشار اليه تمامها فهو بديهي او نظري
على البدلية والترديد وعلى التقديرين لا مثبت الحكم المشار اليه الانقسام الى البديهي والنظري فانه يقتضي جميع المعنى
مع الانقسام ولا يحصل على التقديرين ايضا لا يقتضي قسمة التصور اليهما فان بداهة الحكم او نظريته لا تستلزم
بديهية التصور ونظريته اي لا يلازم واحد من الاولين واحدا من الاخرين فلا يكون هذا الحكم مثبتا لنفسه الا
ان يقال انه مثبت لبعض احكام نفسه فان بديهة التصور والتصديق او نظريته جزء من مجموعه المستفاد
من الحكم كما لا يخفى على المتأمل قوله بل لما حصل نظرا اه هذا الشق من التاخر الى المتقدم بالذات والزمان
فان النظر متاخر عن النظر كذا اذ النظر دخل في حصول النظري بعيد ذلك فافهم قوله قال الشيخ في منطق
الشفاء اه اقول لا يمكن توجيه كلام الشيخ على وجه يخرج عن المغالطة نعم يمكن بيان امكان المطلوب بوجه دقيق اي
بان حصول شيء من شيء لما يحكم في الخارج على نحوين الاول كحصول الشيء الذي داخل في الاول ماهية في الماهية لكون

يكون الكوز عن الطين والسرير عن الخشب وانه في الخلقة لكونهما من قواعلهما كك حصول شيء من شيء
في الذهن قد يكون بحيث تماثل النسبة الثانية الاول مع مداخلته فيه بحسب تمام الاجزاء وبعضه كتصور المحدود
من تصورات اجزائه الحدية وكحصول تصديق النتيجة من تصديق الصغرى والكبرى وكذا من تصديقات القضيات
الاستثنائية وقد يكون حصول شيء من شيء في الذهن لا من الحيثية المذكورة بل على نحو حصول المعلول من فواعله
المباينة كحصول التصديقات من بعض التصورات فانهما مع تباينهما قد يكون وجود واحدها يفيد وجود الاخر كما في
في اللوازم البينة بالمعنى الاخص فان فيها تحصيل الجزم بمجرد تصور الملزوم والنحو الاول من الحصول الذهني هو الكسب
المعتبر في العلم الميزاني فان قواعد المنطق متكفلة دون غيره والنحو الثاني في مثله لا يكون معتبرا فيه ولا يبحث عنه اصلا
وح تم الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس بالكسب المعتبر وهذا كما قيل انه لا تعريف ولا كسب بالمفرد بالكسب م
مع دخوله بالفصل وحده وانه مستند مجرد المعنى [illegible] لا يكون في الكسب المعتبر بحيث يكون للقواعد المنطقية دخل فيه بالمفرد
[illegible] في حالتي وجوده وعدمه اه فان قلت يجوز ان يكون نفس الشيء علة لشيء اخر من غير ملاحظة الوجود والعدم فيها
اي يجتمع مع الوجود والعدم قلت كلا لان المثبت الماهية معروفا مع العدم بل في حالة العدم يبطل اصل مرتبة الماهية
ايضا فان قلت سلمنا ان اصل مرتبة الماهية ينعدم في حالة العدم لكن في حالة الوجود يكون محفوظا فيجوز ان يكون العلة
تلك المرتبة فقط دون انضمام الوجود وانتسابه اليها قلنا ان وجود شيء من شيء اخر يمكن بدون وجود الشيء الثاني
فان البداهة حاكمة بان مفيد الوجود لابد ان يكون موجودا قوله انا قلت لتحقيق المقام وتوضيحه مع التنقيح موقوف على
مقدمات الاولى ان المعلولية والعلية من خواص القضية التركيبية اي كون الشيء موجودا في نفسه او في حالة كونه
او في عدا مستند بيان الاول منها موكول الى ما تقرر عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف اعني كون اثر الفاعل
هو مفاد الهلية التركيبية الحملية مثل كون الشيء موجودا او معدوما او باقيا او فاعلا [illegible] ولكن خلاف التحقيق عندي
عند بعض المحققين ليس شيء بيانه ههنا ولكن ساعدنا التوفيق نبين في مقامه ولكن لا يضر المحقق فانه في صدد الاعتماد
على طريقة [illegible] المشهور وبيان الثانية منها يحال الى بيان الشيخ من انه ليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حالتي
عدم وجوده بل لابد من انضمام العدم اليه وبيانه ان المعلول اذا فرض سواء كانت العلة واقعة او لا فليس علة

يصلح مرجحا لا في المعلول وما ذكره من انه دخل فلا يكون علة بحث فيه نظر من وجهين الاول النقض بالواجب تعالى
فانه علة للممكن بالنظر الى ذاته نعم وليس فيها شائبة التركيب والثاني ان العلة في الممكنات يجوز ان يكون
بالنظر الى ذواتها من حيث هي هي والكائنات تلك المرتبة محفوفة بالوجود في نفس الامر وفي حالة العدم التقدم
مرتبة الذات من حيث هي هي ومن حيث كونها ما خوذة مع الوجود فانه لا ثبوت للمعدومات عند المحققين
كما بين في موضعه ودفعه ان كلام المحشي ههنا في العلة التي هي الكاسبة بالكسب المعتبر فيه ما يقع فيه التركيب
وليس ذات الباري تعالى كذلك ... نعم وايضا ان البداهة شاهدة بان العلة لا بد ان يكون من جهة الوجود
فان حصول الوجود من شيء بالعقل بدون وجود ذلك الشيء غير معقول اذا كان علة للمكتسب لا بد ان يكون
موجودا بحيث يكون لوجوده مدخل فيه وهو ظاهر وجه يندفع النظر من الوجهين والمقصود ... ان العلة على
الاول ان تكون مطلقا اي لا يكون عليتها مختصة بظرف دون ظرف كعلية الواجب تعالى بالنظر الى الصور
الخارجية والذهنية والثاني ان يكون مختصة بحسب ظرف ... دون ظرف كعلية الكاسب للمكتسب فانها انما تعتبر
بحسب الذهن فقط دون الخارج وفي هذا التقسيم يلزم اتحاد ظرف العلة والمعلول وهذا صريح في ان
النسبة اعني العلية بحسب ظرف يستدعي وجود المنتسبين بحسب ذلك الظرف ايضا فمعنى قول المحشي
وما هو معلول بحسب ظرف فعليته بحسب ذلك الظرف يجب ان يتحقق فيه والمقصود من هذه المقدمة ان الكاسب
علة للمكتسب من القسم الاخير فيجب اتحاد ظرفيهما فان قلت كون الشيء علة لشيء بحسب وجوده الذهني لا يستدعي
كون الشيء الاول موجودا في الذهن الا ترى ان ذات الواجب تعالى على مذهب المحققين علة للموجودات
مع انها ليست موجودة في الذهن وما قلتم ان النسبة تستدعي تحقق المنتسبين في ظرفها فنحن ان اريد نفس مفهومها
... اعني [illegible] مفهوم النسبة ظرفها الذهن فقط فانها بمعنى انتزاعه لا وجود في الخارج اصلا ... ان
عند العقل بمعنى علية الشيء للشيء تحصل في الذهن ... بوجه العرفي وان اريد تحقق النسبة بحسب الخارج اي تحقق
منشأ انتزاعها فيه فلا يستدعي تحققهما فيه الا ترى ان الاتصاف انتزاعي ... لا يستدعي تحقق الصفة فيه وما ذكر ... يلزم
من كون الشيء معلولا بحسب ظرف كون عليته بحسب ذلك الظرف متحققا فيه قلت معنى قول المحشي وهو معلول

حصول بحسب ظرف فعلية آه ان ما ينتزع منه المعلولية بحسب ظرف فعلية اي ما ينتزع منه العلية بحسب ذلك الظرف
يجب ان يتحقق فيه ضرورة توافق المنشأ بين لعلية المعلوم بين في الظرف الواحد وهذا فيتم من الدابة
وهذا معنى القسم الثاني من الضرورة مشاهدة بان انتزاع العلية اي الكاسبية على الكاسب والمعلولية اي
للكاسبية من المكتسب انما هو بحسب ظرف واحد فيجب اتحاد ظرفيهما وهو المعلم من المقدمة الثانية و
ان الهيئة التركيبية للكلية التي يصح العلية والمعلولية بل الكاسبية والمكتسبية في التصور من الموجودات الى جهة
ان موضوعها بحيث ينتزع منه تلك الهيئة بحسب الخارج لكون السماء فوقنا ومعنى كونها من الموجودات
الذهنية ان موضوعها بحيث ينتزع منه تلك الهيئة بحسب ظرف الذهن لكون الشي كليا مثلا بيان الدولة
كونه من حيث هو اي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وهو بهذه الجهة لا يصلح للعلية والمعلولية والكاسبية و
المكتسبية فانها فرعان للهيئة التركيبية وهو بهذه الجهة من المفردات والثانية جهة القيام بالذهن وبهذه
الجهة يصلح لها لوجود التركيب وهو انضمام الصورة في الذهن وهذا الانضمام انضمام خارجي والصورة انما توجد
بهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية بيان الدول ان الانضمام على نحوين خارجي وذهني وان في تصنيف فانه
يقتضي وجود المنضمين في ظرف الذهن وليس للذهن موجودا فيه لبطلان ظرفية الشي لنفسه فتعين الثاني و
الثاني الموجود الخارجي ما يترتب عليه الاثار والصورة بهذه الجهة يترتب عليه الاثار والثالث فهو بيان الثاني
جهة له جهتان الاولى جهة كونه من حيث هو اي مع قطع النظر عن لحاظ الخلط اي خلط المحمول مع الموضوع وبهذه
الجهة لا تتميز عن التصورات فردية وجهة كونه مع ملاحظة خلط المحمول مع الموضوع وهو ما هو ملحوظ الخلط فهو بل
للكاسبية والمكتسبية من الموجود الذهني بعدم ترتب الاثار عليه فان الملحوظ من حيث هو هو لا يترتب على الاثار
اذا تمهدت المقدمات فنقول المقدمتين الاول ولين ثبت منهما ان الكاسب والمكتسب لا بد ان يكونا من
المركبين مجتمعين في ظرف واحد ثبت من الثالثة ان التصور والتصديق من حيث انهما التركيبية لا يكونان
مجتمعين في ظرف واحد فيحصل منهما ان التصور كاسب للتصديق ومكتسب منه لان التصديق لا يكون كاسبا للتصور
موجودا مكتسبا منه والمعلوم لحقه الله ولعل منه انما اقول ان الكبرى منقوض بالصورة التخيلية فانه قصور جهة التركيبية

الحواشي:
ان التصوير جنس الادل جنه م
المنشئين م
الى الترجيح

معها لا جهة التركيبية للتعمد فان الهيئتين التركيبين لها موجودة ان في الذهن وبهذا انما انوا التصورات الفعلية
كزيد قائم مثلا فهذه التصور من الموجودات الذهنية مع قطع النظر عن القيام بالذهن مشتمل على الهيئة التركيبية
وهو من الموجودات الذهنية والثانية منها ان التصديق من جهة الخلط له جهتين جهة كونه من حيث هو
وجهة كونه قائما بالذهن وهو من هذه الجهة من الموجودات اي جهة يترتب الاثار فيجوز ان يكون كاسبا
للتصور من هذه الجهة والثالثة منها ان العلة والمعلول يعني الكاسب والمكتسب والكان لابد لهما من اتحاد
الظرف حقيقة اعني الذهن كما قررنا سابقا وهو حاصل في التصور والتصديق في جهة اخذت كل واحد منهما لكن
لا يلزم ان يكون لابد لهما من وحدة الاعتبار بحسب الظرف الواحد حقيقة وما ذكر من اختلاف التصور والتصديق
من الكاسبية والمكتسبة فانما هو جهة الاخير [illegible] يعني الاعتبار فقط دون الاول وهو لا يكفي في البطلان
وانما فعلا بحسب الاخير فقط [redacted] فان الصورة اي صلة التصديق من حيث القيام معلوم وقد تقرر
ان الفرق بينهما اعتباري كما مر من المحشي اليف ولك الصورة التصديق من جهة الخلطية وقطع النظر من
القيام الذهني ومن جهة القيام به انما يكون الفرق بينهما بحسب الاعتبار فقط واما الظرف حقيقة في جميع
تلك الاعتبارات فلا تغاير اصلا ولقد [redacted] طويل الكلام في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله
فكان هذا الكلام آه حاصله انه على تقدير نظرية الكل لا يحصل ذات شيء في الذهن اذ ذلك الحصول اما ان يكون
بالمرتبة او بدونها لا سبيل الى الثاني فان العلم النظري يترتب على النظر وهو بالمرتبة ولا الى الاول فان
انما يكون بالقصد والقصد هو الطلب والطلب المجهول المطلق في فلابد لحصول الذات المجهولية من سبق علمها
بالوجه فيما لطلب المجهول المطلق وحصول الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على مرتبة اخرى فبنى الامر
الى حد معين ولا يكون الزمان [illegible] من ذلك الحد الى حد اخر بتة خرجه عن حيز القوة بل لا يكون الخارج من
الى الفعل من ذلك الحد الى الاخر [illegible] غير متناه فقد يمكن حصول الذات بلا قصد اذ لم يحصل ذات ما لم
يحصل وجه ما فهو ذات من الذوات فانقلت [illegible] ان المرتبة عبارة عن الانتقالات الى شيء قد يكون من التصور بتوسط شيء اخر وذلك هو
القصد وقد يكون مع القصد كما في في علم من لدا ونقول نسلم ان الانتقالات الى شيء قد يكون بدون القصد

بدون القصد وقد يكون مع القصد وكذا الوسيلة اليه قد لا يكون قصدية وقد يكون بخلاف ذلك ففي المرآتية
التي لا يكون القصد واردة يكون حصول المرآة بلا قصد وهذه المرآة ايضا من ذوات [redacted] ذات بحصولها ولا يلزم
في الذهن مبادية الغير المتناهية من سبق علمها بالمرآة الاخرى فان سبق العلم لا متناع طلب المجهول المطلق
واذ قد فرضنا المرآتية غير قصدية فلا طلب ههنا فانه مرادف للقصد فاذا لم يتحقق القصد لم يتحقق الطلب فلم يلزم
في عدم سبق علمها بالوجه طلب المجهول المطلق فلم يلزم التسلسل نعم قلت ان العلم الذي يكون بلا قصد وارادة
والكان بالمرآتية والتفصيل وهو من اقسام البديهي لان القصد معتبر في النظر والفكر فانه كالجزء وصرح بذلك المحشي
ايضا فعلى تقدير نظرية الكل كل علم فرض يكون بالمرآة القصدية وعلم المرآة ايضا لابد لها من مرآة قصدية بطريق اخرى وهكذا
سواء فرضنا النفس حادثة او قديمة او يكون كل علم مسبوقا بعلم اخر ولا يحصل العلم المسبوق بالبيان الذي اصلا
مر ذكره فلا يحصل على هذا التقدير علم اصلا وهو المطلب الشارح المحقق قوله انت تعلم فيه من الاختلال اه
واعلم ان التعريف الحدي والرسمي يكون تصورا بالكنه وبالوجه وفي التعريف مذهبان الاول مذهب القوم
فانهم قائلون بافادة صورة المعرف بالكسر معرفا بالفتح فعلى هذا المذهب يجوز ان يكون المعرف بالكسر
معرفا بالفتح وتيسر ان يكون في تصور الشيء بالوجه يكون الوجه حاصلا بالكنه اي بالذاتيات المفصلة بالكنه التام
ولا استحالة فيه فانه لا باس في ان يكون الشيء مقصودا بالذات وبالعرض بالنظر الى معنيين فالوجه مقصود
بالنظر الى وجهه وغير مقصود بالنظر الى ما هو وجه له وكذا لا باس في ان يكون مقصودا بالذات اي اولا بالنظر
الى ما هو كنه وبالعرض اي ثانيا با[redacted] لنظر الى وجهه والثاني مذهب المحشي فهو قايل بان المعرف بالفتح الذي يكون
ذو الكنه وذو الوجه اي معرفة بالكسر لا يحصل في الذهن اصلا وهذا ليس ببرهاني بل وجداني عنده وعليه ينبني
كلامه ههنا وفي كثير من المواضع وعلى هذا المذهب لا يجوز ان يكون المعرف بالكسر معرفا بالفتح ويلزم الاستحالة
لو كان تصور الوجه والكنه بالوجه او بالكنه فانه يلزم اجتماع النقيضين فان كون الشيء معرفا للشيء يقتضي حصوله
بالذات في الذهن وكونه معرفا بالفتح لشيء اخر عدم حصوله فيه بناء على تلك [redacted] الضابطة المقررة عنده فيلزم
اجتماع النقيضين في تصور واحد في زمان كذلك فان اختلاف الحيثيات التعليلية لا يدفع التناقض كما تقرر

عندهم وح معنى كلام المحشي بناءً على مذهب ان علم الوجه في التصور الشيء بالوجه يكون بكنهه دون بالكنه وبالوجه
والالتفات المقصود بالذات اي الحاصل بالذات متصورا بالعرض اي غير الحاصل فيه بالذات بل بوجه غيره د
المقصود بالعرض ما لم يقصد ويلتفت اليه بالذات ومقصود بالذات اي يلتفت اليه بالذات وهذا اجتماع
النقيضين وهو باطل واذا ثبت علم الوجه في علم الشيء بالوجه علم كنهه وعلم الشيء بكنهه لا يلزم ان يسبقه العلم بالوجه
لذلك الشيء فعلى تقدير نظرية الكل وقدم النفس يحصل تصور كنه الوجه بصرف الزمان من الازل الى حد معين منه في
حصول مباديه فيمتنع تصور الشيء بالكنه دون الوجه وهذا غاية تقرير كلام المحشي وانت تعلم انه فاسد لانه لا
فلعل المبني عليه من عدم اتحاد صورة المعرف لصورة المعرف وسيأتي ايضا وثانيا فلان علم كنهه
الوجه اما ان يكون بدون المرآة او بها والثاني ظاهر البطلان فان العلم بكنهه ما لا مرآة فيه كما ذكره من
المحشي في الاول ايضا باطل فانا فرضنا نظرية الكل فكل علم نظري وكل نظري لابد لكسبيته المرآة اي كون الشيء
الاخير مرآة له فالعلم بكنهه من اقسام البديهي وهو لا يتصور على تقدير نظرية الكل فافهم وما قيل انه آه هذا القول
في غاية المتانة ولا يرفعه ما دفع به المحشي كما سيأتي واقول فوق ذلك القول بان النفس اذا كانت قديمة
استوعبت ازمنة غير متناهية في جانب الماضي فان استوعبت شهورا غير متناهية ففي نصف شهر حصل
للنفس مبدأ الوجه مباينا لجميع مبادي الكنه وفي نصف الاخير من ذلك الشهر حصل مبدأ الكنه مباينا
لجميع مبادي الوجه وهكذا في كل شهر ~~حصل للنفس مبدأ الوجه~~ فاذا جاء الشهر الذي كنت فيه مثلا حصل
جميع مبادي الوجه الغير المتناهية المتباينة لجميع مبادي الكنه وكذا حصل جميع مبادي الكنه المتباينة
لجميع مبادي الوجه فحصل للنفس من مبادي الوجه ~~[illegible]~~ اولا وجعله مرآة الذي الوجه فحصل علم الشيء بالوجه
ثم اشتغل بتحصيل الكنه من مباديه الغير المتناهية فحصل علم الشيء بالكنه ايضا فتم به على الشيء بالوجه وبالكنه بلا اشتراك
المبادي وسيدل على غفلته آه هذا الكلام يدل على غفلته من معنى التصور بالكنه وبالوجه على الوجه الذي
قرره فان علم الشيء بالرسم التام علم بالوجه بالمعنى الذي قرره مع مبادي الجنس القريب ماخوذ فيه
ماخوذ في الذات فثبت اشتراك الوجه والكنه في بعض مبادي وايضا قد يكون كل مبادي الكنه بعض مبادي

٤٣

مبادي الوجه كالاف ان اذا جعل وجها للحيوان مثلا وكالموجود مثلا اذا جعل وجها للموجود على القول
بالتركيب فيه آ لعدم حصول صورة المعرف بالفتح بالذات اخترعه المحشي بالقاء الجمهور الحكماء بلا دليل بل يقوم الدليل
على خلافه فان انتفى خزا وجود علم النظري في التصورات رأساً مع وجوده بالضرورة اذ المرتب على الكسب
التعريف ح لا يكون صورة لعدم حصوله بعد النظر بل الالتفات الى الشيء المعرف بالفتح وهو ليس بعلم
بل فعل من افعال النفس ولا يتوسوسنك الوهم بان المرتب ح هو صورة المعرف بالكسر من حيث الالتفات
الى المعرف بالفتح والمرتب عليه نفسها مع قطع النظر عن هذه الحيثية فان الفهم السليم والذهن المستقيم يحكم بان
نفس صورة المعرف بالكسر لا دخل لها في الترتيب بل الترتيب حقيقة للالتفات او لها الاقتران به
وبها لا يكون علما بالضرورة فتامل فيه فان للمجال ان يقول ان الفرق بين البديهي والنظري بحسب الاعتبار
فقط فالصورة من حيث هي معرف بالكسر وبديهي من حيث الالتفات الى المعرف بالفتح والترتب الماخوذ
في تعريف النظري هو الترتب الصوري كترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار اخر قد منصور بالذات وبالعرض
آه فيه ان هذا ليس بين الاستحالة من كون شيء واحد موقوفا على نفسه كما هو معنى الدور بل يجوز العقل ان يكون
شيء واحد متصورا بالذات وبالعرض بالنظر الى جهتين كما انه يجوز على تقدير التسلسل ان يكون كل من التصورات
الغير المتناهية متصورا بالعرض فان كل واحد منها ح كما انه متصور بالعرض بالنسبة الى واحد متصور بالذات بالنسبة
الى اخر وتحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات انما يستحيل لو انتفى ما بالذات مطلقا اي ما بالذات مطلقا او ما بالذات
بالنسبة الى الاخر وان لم يكن مطلقا وههنا القسم الاخير لم يتخلف والحق مع المحشي بناء على مذهبه وان لم يكن
حقا كما مر فان المذهب المقرر عنده ان المعرف بالفتح لا يحصل في الذهن اصلا والمعرف بالكسر لا بد من حصوله فيه
فعلى تقدير الدور كل من المبادي المطلق معرفا ومعرفا بالفتح فيلزم ان يكون حاصلا في الذهن وغير حاصل وعلى تقدير
التسلسل يكون كل من المبادي معرفا ومعرفا فيلزم ان يكون حاصلا وغير حاصل كما عرفت وهذا اجتماع النقيضين وهو
مح وهذا معنى قول المحشي فنظرية التصورات كلها يستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لان لا يحصل شيء منها اقول
والحق انه على تقدير نظرية الكل سواء كان النفس قديما او حادثا ما دامت مع الكسب حين التجرد والاخلاء عن البدن

قوله وبالمعرف بالفتح آه
…

انه لا يلزم الا ان يحصل علم اصلا سواء كان تصوريا او تصديقيا اما على تقدير الحدوث او عدم القدرة حين الانخلاع
فظاهر واما على تقدير قدم النفس وقدرتها على الكسب حين التجرد والانخلاع فان كان طريق الكسب في التصورات
ما زعمه المحشي من عدم حصول صورة المعرف بالفتح لما ذكر فعدم الحصول ظاهر ايضا فان في التصورات يلزم اجتماع
النقيضين كما ذكرنا واذا لم يحصل التصور لم يحصل التصديق ايضا والا كان طريق الكسب ما ذهب اليه القوم من حصول
صورة المعرف بالفتح عند التعريف وهو ان له عند العقول السليمة فلا يحصل علم تصوريا كان او تصديقيا من ذلك الطريق
ايضا فان الحصول هو الوجود والوجوب ولا يحصل ما لم يحصل الوجوب كما تقرر في مدارك الحكماء وبرهانه القوي ان مع تساوي
نسبة الوجود الى الموجود يلزم الحصول وجوازه الترجيح بلا مرجح واذا ترجح جهة الوجود كان العدم مرجوحا وترجح المرجوح
من المحالات فامتنع العدم واذا امتنع بلغ الوجود الى حد الوجوب فلا يحصل الوجود ما لم يحصل الوجوب وحصول الوجوب
ملازم للامتناع جميع انحاء العدم واذا تسلسل الكواسب على تقدير نظرية الكل وقدم النفس الى غير النهاية فلا شك ان
كل كاسب علة ناقصة للمكتسب فلا يكون تامة واذا هذه السلسلة علة تامة لواحد منها يجوز ان يرتفع السلسلة
براسها واذا لم يحصل حالة هذا النحو من العدم فان محيله اما ان يكون نفس ذات المعدوم فهو [illegible]
الممكن لذاته يحيل عدمه او العلة الناقصة وهي ايضا لا يكون محيلا للعدم ايضا بل لا يكون المحيل الا العلة التامة ولا يوجد
فان السلسلة فرضنا عدمها وما وراءها ليست علة تامة فانها عبارة عن مجموع العلل الناقصة وقد فرضنا عدمها ان بعضا داخل السلسلة وفرضنا
ايضا واذا جاز بعض انحاء العدم لم يحصل الوجوب فلم يوجد السلسلة فلم يوجد علم اصلا وهذا البيان بظاهره قوي وعندي
فيه شيء وهو ان العلة الناقصة يجوز ان يحيل بعض انحاء العدم للشيء فلا يلزم ان تقتضي الوجود ويصير الناقصة تامة
ولم يلزم خلاف الغرض فعدم كل واحد من سلسلة الكواسب يجوز ان يكون محالا بالعلة الناقصة كالواجب او معلوله
الاول وعدمه مع وجود السوابق بالعلة التامة هو الواجب او معلوله مع السوابق وح يقتضي الوجود والا لحق التسلسل
ولله على تقدير نظرية الكل وقدم النفس براهين اخر فوته خوف الاطالة لا يرخص ذكرها فيه فانه لا يتم الا بدعوى
البداهة آه قيل يتم بدعوى المعلولية فقط ايضا ولا يحتاج الى دعوى البداهة وجوابه ان الخصم يسئل عن طريقها
بانه بديهي او نظري وعلى الثاني يقول انه لا يستلزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا يتم الدليل فثبت الحق الا دليل

وح يقول ان دعوي البداهة وهو المعلم قوله على جزئ المصادرة آه المصادرة عبارة عن توقف علم الدليل على علم المطلوب
لا عن توقف اصل الدليل على اصل المدعي نعم لا يلزم المصادرة في الشكل الاول ضرورة توقف كبراه على النتيجة
فان الشخصية او الجزئية جزء من الكلية واللازم هنا نوع من المصادرة وهو توقف علم الدليل على المدعي عند استفسار
الخصم فانه اذا استفسر بان مقدمات دليلك بديهي او نظري على الثاني يلزم الدور او التسلسل فلابد من القول
بديهيا فنقول ان بداهة المقدمات واطرافها يستلزم بداهة بعض التصورات والتصديقات فبعد هذا الاستفسار
يلزم توقف علم الدليل على المدعي وهو المصادرة فلا يتوجه ان المدعي نفي كسبية الكل او بداهة البعض وبعد تسليم
بداهة المقدمات واطرافها لا يلزم علم اصل المدعي فان الاول وان ثبت ملازمته للثاني لكن لا يلزم
من علم احد المتلازمين علم الاخر فان قلت بل الثاني عين الاول فيستلزم علمه العلم قلت كلا بل مغاير له
ان سلم العينية فتفاوت العنوان بتفاوت البداهة والنظرية الا ترى ان الحمل الاولي في بعض العنوان
يكون بديهيا وذلك الحمل في بعض العنوانات يكون نظرية فافهم فانه دقيق قوله فكانه اراد آه هذا الكلام من
المحشي عجيب فان المعلم بداهة البعض اي بعض كان فبداهة المقدمات واطرافها كما هي فرد من البداهة
مطلقا كذلك بداهة بداهتها اي فرد منها وبالجملة لا تفرقة بينها في الفردية فلا ينفع القول بدعويها في اول الوهلة
واما نفيها ... الموصوف بالنظر اه المراد بالنظر ذاته اي الموصوف بمفهومه والمراد بموصوفه الموصوف بداهته
اعني العالم وما في كلامه واقع ... لا يلزم ان يمكن لكل فرد آه اذ يجوز ان يكون خصوصية بعض الافراد عينه
مما يصح على نفس الطبيعة من حيث هي واذا ثبت تغاير الجهات فلا منافاة قوله الا ان يقال آه وحاصله ان كل
ما يمكن للفرد ويمكن لفرد اخر بالنظر الى نفس الطبيعة من حيث هي هي معرات لا بد في الطبيعة عن الف ذلك فانه
لو كان خصوصية آبية امتنع امكانه للفرد والمفروض الف ذلك وهو كما ترى فاذا فرض امكان القوة القدسية
لفرد من الافراد ان لم يكن فرد اخر منه اي فرد كان ابيا منها بالنظر الى الطبيعة من حيث هي فلكل فرد منه
يمكن حصول كل مفهوم بلا نظر بالنظر الى الطبيعة من حيث هي هي الا ان يقال في الامكان وغيره من المواد الثلثة
الى الوجوب والامتناع احدها بالنظر الى الطبيعة من حيث هي والذي هو المعتبر في التعريفات في المكون تعريف

النظري ما يتوقف حصوله على النظر على معنى انه لا يمكن بدونه منقوض بافراده لانه يمكن لكل فرد
حصول كل علم بلا نظر الى الطبيعة من حيث هي فان قلت لعدم استقامة المعنى يكون تحريف الكلام وان كان
تعريفا عن الظاهر [illegible] اراد واعدم الحصول [illegible] بالنظر الى الشخص الفاقد قلت ان اريد بالفاقد من حيث انه
فاقد فقد يرجع التوجيه الى المحشي بما قال ان قرر الجواب آه وان اريد بالشخص مصداق الشخص الفاقد مع
قطع النظر من التعبير بهذه الحيثية في الجزم بالنظرية لا على سبيل البداهة ولا على سبيل النظرية فانه يستقيم دليل على
اباء الشخص من القوة القدسية بعض افراد الانسان والضرورة ايضا ليست ثابتة بهذه على ذلك كما لا يخفى
على من له ادنى فطانة [illegible] من حيث انه فاقد آه فان قلت حيثية الفقدان غير ضرورية لكل انسان فلم يكن المترتب
عليه اعني الحصول بالنظر ضروريا فلا يصدق عدم امكان الحصول له بغير النظر فلا يتحقق النظري قلت تلك الحيثية
قد يكون ضرورية بالنظر الى علتها وان لم يكن ضرورية بالنظر الى ذات كل انسان فبالنظر الى هذه الضرورة
يمتنع الاكتساب بغير النظر وايضا معنى ضرورة الشيء بشرط الوصف انه لو فرض الوصف ضروريا يلزم ضرورة
ذلك الشيء وان لم يتحقق ضرورة الوصف الذي هو في قولك ان تحرك الاصابع ضروري له بشرط الوصف ما دام كاتبا
[illegible] يعني انه لو فرض الوصف يصدق ضرورة التحرك ثم يتوجه على هذا التوجيه ما ذكره المحشي من ان المتعارف
في الامكان اخذه بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي ولا شك ان طبيعة الفاقد من تلك الحيثية غير آبية من الحصول
بلا نظر فان القوة القدسية يجوز عليها ودفعه ان الامكان اذا نسب الى الشيء المطلق الذي لم يقيد بقيد الحيثية
يكون مرادة اخذه بالنسبة الى الطبيعة واذا نسب الى الطبيعة المقيدة بشرط كذا ايجابا او سلبا يكون المراد اخذه كذلك بالنظر
الى القيد وهنا اريد في التعريف ولو تجوز اخذه بالنظر الى القيد ثم يرد على هذا التوجيه ما ذكرت سابقا بانه لم يجزم
بالنظرية اذ يجوز على كل فاقد من حيث انه فاقد حصول كل مفهوم على سبيل البدل بلا نظر فان فقدان القوة القدسية
لا ينافي ذلك كما لا يخفى فافهم [illegible] اذ المعلول لا يترتب آه وفيه منع ظاهر فان القدر الضروري ان المعلول
انما يترتب على شيء له مدخل في الوجود وان لم يمكن ان يحصل بدونه والذهن المستقيم يحكم بان المترتب لا مدخل
فيه الا بما له مدخل في الوجود ولا مدخل فيه لامتناع الحصول بالغير فان الضرورة لا تقتضيه والبرهان لا يقتضيه لعدم

اي الوجه ٢

قيامه بعد وسبابه ذكره بعد في وجه الاستدلال ونزلتبغيه فتأمل فتدبر قيام البرهان على خلافه فانهم حكموا
بان العلة التامة لا يكون اضعف تحصيلا من المعلول وايضا حكموا بان وجود الطبايع الكلية اضعف من
وجودات الاشخاص نفي صورة تعدد العلة التامة على المعلول الشخصي على سبيل التبادل لو كانت
العلة طبيعة احدها يلزم المحذور المذكور فلا يكون العلة مشخصات الا المعينات الشخصية ولا شك ان
المعلول ح يمكن وجوده بدون كل واحد من تلك المعينات والكان له مداخلة في تلك المشخصات
فقد ثبت الترتب على المداخل بدون اعتبار لعدم امتناع الحصول بالغير ولا يعتبر هذا القيد في مفهوم التوقف
ايضا فان العلة مفسرة له فلو اعتبر في مفهوم التوقف اعتبر في مفهوم العلة ايضا فيبطل قولهم بالتعدد في سبيل
البداهة مع انهم قالوا به ثم انا وان سلمنا البطلان التعدد على سبيل البداهة ايضا فلا يضر لاصل الجواب
فان حاصله منع كون التوقف بمعنى امتناع الحصول بل يجوز ان يكون بمعنى المداخل فقط وهذا المعنى و ان كان
مجازا في الاصطلاح ولكن يتحمل للضروريات من انتقاض التعريف وغيره فافهم قوله والخلاف انما هو
اما الصورتين الاولين فبطلانه ظاهر واما الاولى فلان حصول المعلول ان كان بالمجموع فهو العلة التامة منه
وان كان باحدى العلتين فذلك هو العلة وان كان بواحد معين منها فالاخرى يكون لغوا فلا يكون
علة واما الثانية فلان المعلول اذا تم حصوله بواحد معين منهما فاذا تعاقب الاخرى فاما ان يحصل لها وجود
المعلول اولا على الثاني لا يكون علة متعاقبة وعلى الاول اما ان يكون الوجود الحاصل الحاصل بالاولى حتى
يلزم تحصيل الحاصل او يكون غيره فيلزم كون الشيء الواحد الشخصي موجودا بوجودين حقيقيين في آن واحد في زمان
واحد وهو باطل بداهة فان هذه المعاني آه انت تعلم ان الموجد للشيء والمصدر له يكون متقدما عليه بالضرورة
وهذا لا يستلزم الاحتياج والتوقف بمعنى امتناع الحصول بالغير نعم يستلزم لكل واحد منهما بمعنى الصح لدخول الفاء و
بالجملة لا تلازم بين المعاني الثلثة المذكورة في كلام المحشي وان اريد بالمصدر الموجد المتقدم لا يستلزم الاحتياج
بالمعنى المذكور لا بالضرورة ولا بالدليل فلا يتم الدليل فافهم قوله في الجواب آه اعترض عليه من وجهين الاول
انه ح لا يتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور والتسلسل لجواز انتهاء السلسلة الى نظري حاصل با

فقيل في جوابه انا نسلم انه في صدد اتمام الدليل ولو فرضنا اتمامه فالنظر اليه في فاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد اقول

ان الجواب المذكور فاسد من كلا الوجهين المذكورين فيه اما الاول فلان القوم يعرفون النظري بهذا التعريف

ثم يستدلون على نفي كسبية الكل لما يحتاج الدور او التسلسل ولا يلزم واحد منهما على ذلك التقدير لو كان النظري

تحصيل الكاسب بالحدس مثلا فتوجيه التعريف بالوجه الذي وجهه المحشي يرجع الى توجيه القائل بما لا يرضى قائله

وهو باطل واما الثاني فلان القوة القدسية قد تحصل ايضا بعض المطالب بالحدس فان القوة القدسية عبارة

عن قوة بها تحصل لها جميع المطالب بالحدس فيجوز ان يكون لفاقدها بعض المطالب بالحدس ايضا فتنتهي سلسلة الاكتساب

الى ذلك البعض فلا يلزم الدور والتسلسل فان قلت يجوز ان يكون مراد المجيب من فاقد القوة القدسية ان

لا تحصل له شيء من المطالب باحدى الطرق الخمس المشهورة فلو كان الكل نظريا بالمعنى الذي رآه المحشي [illegible] التسلسل بالنظر

الى ذلك الشخص قلت فان هذا الشخص لم يحصل له نظر فضلا عن نظري والدور والتسلسل يتفرعان على حصولهما فاذا بطل المتفرع عليه بطل المتفرع

فافهم والاعتراض الثاني ان البديهي بالمعنى المذكور يلزم ان لا يصدق على المحسوسات والحدسيات وغير ذلك بديهيات عند القوم

ونبه المحشي ايضا وجه اللزوم ان البديهي بالمعنى المذكور لا يحصل نحو من حصوله بالنظر ويجوز ان يحصل المحسوسات مثلا للاعمى يستلزم ان

بالنظر والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر ولا مضايقة فيه ودفعه المحشي في بعض الحواشي بان المراد هنا المحسوسات بالنسبة بالمحسوسات

محسوسات وكذا الحدسيات بلا شك ولا شك ان المحسوسات بالحيثية المذكورة لا يحصل لاحد بالنظر كما لا يخفى وكذا الحدسيات وفيه انه

على هذا التوجيه لا يتجه كلامه الآخر المذكور بل في تلك الحاشية رد على القائلين باختلاف النظرية والبداهة

باختلاف الاشخاص من ان لهم ان يقولوا ان نفس المعلومات تختلف بالبداهة والنظرية باختلاف الجهات المأخوذة

بالنظر اليه الاشخاص نعم ايضا التوجيه كلامه المذكور هنا من ان البداهة والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص

والاوقات كما لا يخفى على المتامل بالتامل الخالي من الكدورات فتدبر تدبرا صائبا ونظر نظرا دقيقا لان

ما هو حاصل في الذهن اه فان قلت مرتبة العلوم من الطبيعة من حيث هي وهي لا يكون مجهولة ولا يكون معلومة بالذات

كما تقرر عند المنطقيين فلا يكون الكاسب علة لها ولا معلولة له فلا يكون المترتب على الكسب بالذات بل المترتب

عليه الطبيعة من حيث القيام فيكون النظري بالذات وكذا البديهي فيكون المتصف بالبداهة والنظرية هو العلم بالذات دون

٦٢
٤٧

دون المعلوم قلت لا نم ان الحق هو الحصول المؤلف وان سلم حقيقته فلا نم ان المعلوم هو الطبيعة من حيث هي بل
الطبيعة من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ولا شك ان الحصول والوجود مترادفان فالموجود
الذهني هو المعلوم حقيقة يكون معلولا للكاسب في الذهن ومترتبا عليه في الذهن ولهذا قال المحشي في بعض المقامات
ان الموجود الذهني هو المعلوم والعلم موجود خارجي فان قلت قد تقرر ان الكاسب علة لوجود المكتسب في الذهن
وان المعلولية في الاشخاص بالذات وفي الطبائع الكلية بالعرض فان وجود الطبيعة والتشخص واحد كما تقرر في موضعه فيجب
ان التشخص بالذات وان الطبيعة بالعرض والمعلولية على حسب الوجود والا يلزم تقدم ما بالعرض على ما بالذات وهو كما ترى فان المكتسبة التي
هي المعلولة في الذهن حقيقة يكون صفة للصورة القائمة الشخصية التي هي العلم حقيقة لا ان وجود الطبيعة الكلية التي هي مرتبة المعلوم الكليات
قلت ليس الامر كما زعمت ان وجود الطبيعة وجود بالعرض فان وجود الطبيعة مقدم على وجود الشخصية فيكون علة لها كما في وجود الصورة الجسمية
مثلا فان وجود الطبيعة علة لوجود الهيولى علة لوجود تشخص الجسمية فيكون وجود طبيعة الجسمية ايضا علة لوجود شخصها فكيف يكون وجود الطبيعة
بالعرض بالنظر الى وجود الفرد فان بالعرض متاخر عما بالذات [illegible] بتشخص المحل ففيه نظر فان اختلاف تشخص الاعراض يكون في
اربعة انحاء اختلاف الحقيقة كالسواد والبياض وباختلاف المحل كالسواد القائم بهذا الشخص والقائم بشخص اخر وباختلاف الزمان كالسواد
القائم بهذا الشخص مثلا في هذا الزمان والقائم به في زمان اخر وباختلاف الجهات كما في اشخاص الصورة الجسمية اي الهيولى الاولى وبالجملة
فانه مع وحدة الطبيعة والمحل والزمان يختلف الاشخاص بسبب اختلاف الجهات لا يستعد لان مثلا فيجوز ان يكون العلم البديهي والنظري بتعدد
تعلقا بالتشخص بسبب اختلاف الجهات فقط مع اتحاد الطبيعة والمحل والزمان وعدتك الجهات هي الحدس والتواتر والنظر
قوله [illegible] التحصيل آه انت تعلم ان التحصيل كالحصول له افراد بالنظر الى المحصلين وكما ان المبادي توقف حصولها على النظر ان
لا يكون حصول فرد منه بدون فرد النفس بالنظر الى من يكون له القوة القدسية [illegible] احتياج التحصيل الى النظر انما يكون
فرد من التحصيل بدونه فرد النفس [illegible] للقوة القدسية حيث انه واحد مما يتخلص به من الاول ويتخلص به من الثانية
فعدد [illegible] للاستيفاء قوله عنوان القسم الثاني آه عنوان القسم الثاني هو مفهوم النظري اذا حذف منه النسبة التي يستفاد بحسب اللغة
من لفظ النظري ومفهومه بعينه بحسب الاصطلاح اعني المتوقف على النظر وعنوان القسم الاول اعني البديهي
هو مفهوم البداهة مع النسبة ومفهوم الاصطلاح ما لا يكون متوقفا على النظر فالنظر [illegible] في عنوان القسم الثاني

بالاتمام

حاشيه قاضي مبارك بر مير زاهد ملا جلال قدس الله سرهم اعزز

قوله او الحاصل بالمصدر آه اعلم ان المصدر قد يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا اراد القيام والقعود مثلا في ذاته فحصل له هيئة القيام او القعود وقد يحصل به في غيره ذلك المعنى كايقاع الحركة في جسم اخر فقد يطلق المصدر ويراد به ذلك المعنى الحاصل بالايقاع وهو قد يكون موجودا وقد يكون امرا كيفا او غيرها وهو يطلق على نفس الايقاع حقيقة وهذا هو الجزء من مفهوم الفعل وقد يكون امرا اعتباريا والا لكان له موقع فله ايقاع اخر وهكذا الى غير النهاية فيتسلسل قوله وهو ما يعبر عنه بالفارسية آه قال في الحاشية هذا التفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تفطن مما ذكرنا ان للمصدر ستة معاني انتهى اذ يفهم منه ان المصدر قد يكون مجهولا ايضا وله حاصل يترتب عليه كما للمعلوم والمبني للفاعل والمبني للمفعول وتحقيق المقام ان الفاعل اذا احدث امرا في محل منفعل يحصل له صفة اعتبارية هي الذي هو الايقاع ويقال له المصدر المعلوم وللمنفعل صفتان ذلك الامر الحاصل فيه بالقيام والقبول بالمعنى المطلق الاتصاف الثابت للفاعل التجددي وهذا هو المصدر المجهول ليس بين المصدرين ذاتي مشترك لانهما من مقولتين متباينتين هما الفعل والانفعال نعم ذلك الامر الحاصل بالمصدر مشترك بين الفاعل الموجد له والمنفعل القابل له فله نسبة الى الفاعل بالايقاع ونسبة الى المنفعل لكنه وصف قائم بالمنفعل وهو متصف فههنا ثلثة امور الاول الايقاع وهو المصدر [redacted] المعلوم والثاني الانفعال وهو المصدر المجهول وقد يوخذ منه مصدر معلوم للفعل اللازم والثالث الحاصل بالمصدر المعلوم الواقع من الفاعل القائم بالمنفعل واما المبني للفاعل كالمصدرية والضاربية فالظاهر انه ماخوذ من نسبة الصفة المشتقة من المصدر المعلوم اعني مفهوم المصدر الضارب الى الفاعل ومعناه كون الشيء حامدا او ضاربا وهذا الكون نسبة وهكذا المبني للمفعول كالمحمودية او المضروبية عبارة عن نسبة المشتق من المصدر المجهول اعني مفهوم المحمود او المضروب الى المنفعل ومعناه كون الشيء محمودا او مضروبا وكلام المحشي ره والكلام يدل على انهما ماخوذان من اضافة الايقاع الى الفاعل والانفعال الى المفعول فمعنى حامدية زيد مثلا ستودن زيد ومعنى محمودية زيد ستوده شدن زيد في المصدر المعلوم اذا اعتبر معه نسبة الى الفاعل كان مبنيا له والمصدر المجهول اذا اعتبر معه نسبة الى المفعول كان مبنيا للمفعول لكن المتبادر ما تلوناه عليك وبيانه ان صفة الحامدية والمحمودية الا ان يقال انا ورد هيئة المشتق

والظاهر بما يدل على ان المعتبر فيها اضافة المشتق الى الموصوف لنسبة مصدرية فيها لا محل الاشتقاق
لاشتمالها على هيئة المشتق مع يا النسبة والتاء الزائدة المصدرية والظاهر كان الامر كذلك فقال كان
معنى الاخرين هو بعينه معنى الاولين وقوله لكن من حيث اضافتها الى الاولين بيان للعينية واشارة الى وجه
التشبيه اي ان الحكم بالعينية انما هو على التشبيه هذا مبني على تغاير المبدا والمشتق بالذات كما هو المختار
عند المحشي رح والجمهور واما على تحقيق الشارح رح فالمشتق اذا اخذ لا بشرط الاشياء كان عين المبدا
فالعينية على تقدير الاضافة محققة بلا تشبيه والفرق بينهما باعتبار الاضافة وعدم اعتبارها فان قيل ليس
المذكور قبل الاخرين الا المصدر المعلوم والحاصل به دون المصدر المجهول قلت الحاصل بالمصدر لا يصح ان يكون
من حيث الاضافة الى المفعول مبنيا له اذ نسبته اليه الانفعال وهو نفس مصدر المجهول واما قيامه به وبهذا
الاعتبار انه مترتب على الانفعال والحق بان يقال انه حاصل بالمصدر المجهول فالمراد بالاولين ما بناه
لكن المحشي رح ذكر المصدر المعلوم والحاصل به اكتفاء بالاصل وذكره بمنزلة ذكره مع فروعه فلا حاجة
الى التنصيص بذكر المجهول وحاصله ايضا واذا عرفت هذا فلا اظنك شاكا في ان للمصدر ثلاثة معان
واما ما اشتهر في افواه الناس من الامرات دس وهو الحاصل بالمصدر المجهول المغاير بالذات
للحاصل بالمعلوم فليس له اثر في كتب القوم ولا سبيل للعقل الى اثباته الا ان الحاصل بالمعلوم يصح ان يجعل حاصلا
بالمجهول ايضا من حيث ان حصوله وقيامه بالمنفعل مترتب على الانفعال كما ان سنخ وجوده مترتب
على الايقاع فلا عبرة وقيل ان دس هو القدر المشترك بين تلك المعاني اعني ما يطلق عليه الحمد
بطريق عموم المجاز وهذا ايضا مما لا يمكن ان يراد بالحمد على ما هو المشهور فتدبر له او المصدر المبني للفاعل
اه قال في الحاشية وعلى هذا التقدير اللام في الحمد للعهد والاشارة الى الحمد الكاملة وهي ما حمد به الله تعالى
ذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث انتهى وهو قوله عليه الصلوة
والسلام كل امر ذي بال لم يبدا بالحمد لله فهو اقطع وجعل اللام للعهد اشارة الى الحمدية ايضا اوفق بالحديث
وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك قال السيد السند رح قال المحققون

٢

ن حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا اقوى لان فعال الله
تدل عليها دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها التخلف بخلاف الاقوال فان دلالتها عليها وضعية قد يتخلف
منها مدلولها ومن هذا القبيل حمد الله تعالى وثناؤه على ذاته وذلك لانه تعالى حين بسط بساط الوجود على
ممكنات لا تحصى ووضع عليها موائد كرمه التي لا تتناهى فقد كشف عن صفات كماله واظهرها بدلالات
قطعية تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل هذه
الدلالات فظهر ان حامدية الله تعالى على ذاته على اكمل الوجوه فاذا اريد بالحمد هذا المعنى ينبغي ان يكون
اللام للعهد اشارة اليه والا فبناء على الحق من ان خالق كل شيء حتى افعال العباد هو الله تعالى يكون
للجنس واختصاصه به يفهم من لام التمليك او للاستغراق ليدل على ان جميع المحامد لله تعالى قوله فان قيل الحمد
قول خاص الخ ايراد على تقدير ان يكون المراد بالحمد المعنى المصدري او الحاصل بالمصدر لانه على كلا التقديرين
اثر قولي لا فعلي قوله فيلزم ان يكون الخ هذا يحتمل الوجهين احدهما لزوم كون ذات المحمود مقولا وملفوظا
نظرا الى ان تعلق الحمد بها بعينه تعلق القول بها بناء على اتحادهما بحسب الحمل فكما يصدق عليها المحمود يصدق
عليها المقول والاخر لزوم كون المقول اي ما يتلفظ به كقول الحامد زيد شجاع محمودا لان القول الخاص
المتعلق به هو الحمد كما يقال له مقول خاص يلزم ان يقال له محمود بناء على اتحادهما اقول انما يقال لزيد مثلا
محمود بمعنى انه محمود فيه اي ثقة في حقه المقول الخاص فهو المقول له لا بمعنى انه محمود به حتى يكون مقولا
ايضا وذلك القول الخاص مقول به فهو محمود به لا مقول له [illegible] حتى يلزم كونه محمودا له وبالجملة المحمود به والمقول
متحدان بلا اشكال قوله لا يستلزم صدق الخ قال في الحاشية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص الاتحاد
بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية ممنوعة لكن اجرى الكلام
في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى اقول الشق الاول لا يذهب اليه الوهم فضلا
عن العقل لان العموم والخصوص بينهما ينافي الترادف فالثاني متعين ولا يتم الجواب لان صدق المبدأ
[illegible] على امر بهو هو لا يمكن الا على تقدير كون المحمول ذاتيا كما تقرر عند المحشي وغيره من المحققين حيث قالوا

ان الوجود وكذا سائر المبادي المصدرية ليس لها افراد سوي الحصص وكل كلي بالقياس الي حصصه نوع حقيقي وكذا

المحشي رحمه الله في حاشيته علي شرح المواقف في مبحث الوجود ان حمل [illegible] العارض علي معروضه بالمواطاة

باطل ومن ههنا يحكمون زيد عدل علي المبالغة فيلزم علي تقدير الاتحاد بحسب الحمل اتحادهما بالذات وهو يستلزم

الاتحاد بين المشتقين وكذا صدق المشتق علي مشتق اخر يستلزم تعريف المبدا بالمبدا وكذا تعريف يوجب

الحمل نعم صدق المشتق علي ما يصدق عليه المشتق الاخر صدقا عرضيا لا يستلزم صدق المبدا علي المبدا اللهم الا

ان يقال ان المحشي رحمه الله حمل كلام القائل ههنا مماشاة معه علي ما هو المشهور عند العوام من تجويز حمل المعنى المصدري

علي معروضه مواطاة لانهم يقولون ان الوجودات التي هي مبادي الاثار امور منضمة الي الحقائق الموجودة

من الممكنات والوجود المطلق اي مفهومه المصدري الانتزاعي يصدق علي تلك الوجودات المعروضة له صدقا

عرضيا فاجاب عنه بمنع الملازمة فتدبر قوله من اسناد وصف اه هذا يحتمل الوجهين احدهما ان يكون المحمود به

وصفا مسندا الي المحمود علي ان يكون اضافة الاسناد الي الوصف من قبيل اضافة الصفة الي الموصوف قال

السيد السند رحمه الله تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بمحلها كانت

محمودا عليها فهما متغايران بالاعتبار والاخر وهو الظاهر ان يكون المحمود به هو الاسناد وكذا قوله من اتصاف

المحمود بوصف حسن فعلي الاول يكون الحكاية من باب التصورات وعلي الثاني من باب القضايا الكاذبة

الاسناد خبريا قال في الحاشية هذا يشمل الاخبار والانشاء الا ان الاوصاف بعد الحكم يصير اخبارا لكان الاخبار

قبل الحكم كانت اوصافا اقول الاخبار بالحمد ذكر بالد وصاف الكاملة حمد فيكون انشاء علي صورة الخبر فالحكاية

ههنا علي كل تقدير من باب التصورات وعلي هذا الحمل فقولهم الحمد لله من جملة كل حمد فالحكاية ههنا المحكي عنها

والمغايرة بالاعتبار فتامل قدس سره فلا فرق بينهما اه الا ما يستدعيه خصوصية الحكاية والمحكي عنه وهو قد يكون

بالاعتبار اذا كانت من التصورات وقد يكون بالذات اذا كانت من القضايا فلا يرد ان هذا الظاهر يدل

علي انهما متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار [illegible] والكان الاسناد خبريا وهو نافي ما حققه المحشي

في التصديقات من ان الحكاية في القضية مغاير بالذات لما حكي عنه او يقال ان المحكي عنه في القضايا قد يراد به المصداق

ق وهو مغاير للذات للحكاية كما حققه في التصديقات وقد يراد به النسبة بحسب وجودها في نفسها وان كان في ذلك الذهن ٣
ثم يكون مغايراً لها بالاعتبار فانها من حيث خصوص وجودها في الذهن بحسب [illegible] العقل وملاحظته فتعمل ٣
حكاية ومن حيث وجودها في نفس الامر كونها منتزعة من امر شانه ان ينتزع منه مع قطع النظر عن خصوص
ملاحظة العقل وتعمله محكي عنها وهذا هو المراد هنا ثم ما يصلح لاحدهما اه لانهما لما اتحدا ذاتا فكل ما يصلح لها بالاعتبار
وكذا الاسناد بحسب الوجودين لان الاسناد والحاصل في الذهن يصلح ان يكون محموداً عليه بحسب وجوده
في نفس الامر وان كان في زعم الحامد الا ان يفرق هذا استثناء مفرغ من قوله فلا فرق بينهما بالحقيقة
الا بحسب الحكاية والمحكي عنه اي في جميع الاوقات الا عند القول بكون احدهما اختيارياً وجوباً دون الاخر كما هو
القول الثالث فقوله ان يفرق بعد الا وقع ظرفاً نيابة اي المصدر وهكذا استعمال المصادر في مواضع
الظروف شائع ويمكن ان يجعل متعلقاً بقوله فما يصلح لاحدهما والمآل واحد ثم يجوز تغايرهما بالذات قال
في الحاشية والتفصيل ان الظاهر ان المحمود عليه ما يترتب ويبنى عليه الحمد وهو ليس الا ما يحكي عنه بالمحمود
به ثم لا يكون بينهما تغاير بالذات ولا يتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الاخر فيبطل القول الثالث بالمرة
الا ان يكون المراد ما يقع محموداً عليه في الكلام اي مدخول على وان فسر المحمود عليه بالباعث على الحمد يمكن ان يكون
مغايراً بالذات ويتصور اختيارية احدهما وعدم اختيارية الاخر لكنه يأبى عنه الفهم السليم والذهن المستقيم انتهى
لا يقال يبطل القول الاول ايضا اذ كون المحمود به فعلا اختياريا على تقدير اتحاده مع المحمود عليه المحكي عنه
ما لا يتصور ايضا لانا نقول قوله فقط وقع مقابلا لقوله في بيان المذهب الثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين
فمعناه دون الممدوح به واما حال المحمود عليه فمسكوت عنه بخلاف القول الثالث فانه مصرح بتعميم المحمود به و
الممدوح به وعليه فاعلم ان القوم اختلفوا في المحمود عليه فالجمهور على انه الباعث على الحمد وقيل ما وقع الحمد
بازائه من نعمة او غيرها سواء كان باعثاً ام لا كما اذا كان الباعث على الحمد اعطاء الفرس اياه فاعطاه المحمود
ثوبا فالواقع بازاء الحمد وما يقابله اعطاء الثوب وهو المحمود عليه مع ان الباعث غيره وانت خبير بان ما يقع بازائه
متأخراً عن الحمد لا يكون محموداً عليه اذ المحمود عليه يجب ان يكون مقدماً عليه كما يدل عليه كلمة على وقيل ان

ان ما يقع الحمد بازائه يلزم ان يكون الباعث على الحمد ثم انهم قد ارادوا بالمحمود عليه ما تدخل عليه كلمة على او لام
التعليل ونحوهما في الكلام وهو ايضا قد يكون غير ما يحكي عنه بالمحمود به كقولهم حمدت الله على انعامه او لانعامه
فالمحمود به في هذا القول هو اسناد الحمد اليه تعالى والمحكي عنه هو الله فقط بالمحمود به والمحمود عليه هو الانعام
وهو مغاير بالذات للمحمود به ومن الافعال الاختيارية فمن ذهب الى القول الثالث اراد به احد جزئيه
المعنى الاول ورد عليه بان المحمود عليه في حمده تعالى على صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة وغيرهما لا يمكن ان يكون
اختياريا والا يلزم حدوثها وبواسطه ومثله يرد على القول الاول ايضا ان تلك الصفات كثيرا ما يجعل محمودا بها
واجيب عنه بان اطلاق الحمد هناك على سبيل المسامحة تدبر فيه او يراد بها الافعال المترتبة عليها و اطلاق
المبادي على الاثار شايع وقد يقال الحمد هو اظهار الصفات الكمالية سواء كان بالقول او بالفعل وهذا اقوى
وحمده تعالى على صفاته من هذا الباب وقيل المراد بالاختياري ما وقع من المختار وان لم يكن تلك الصفة
بخصوصها صادرة عنه بالاختيار ثم اعلم ان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد بعيد عن العنوان لان الباعث
على الفعل ما لاجله ذلك فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له والمحمود عليه ما يبتني ويترتب عليه الحمد وهو الفعل الجميل
كما يدل عليه كلمة على المبنائية وما به يحكي عنه هو المحمود به فهو ليس الا المحكي عنه كما اختاره المحشي رح قوله والباطن
آه قيل التعظيم والتبجيل مترادفان وفي يد العطف بينهما تقرير المعنى مع الاشارة الى اشتراط التعظيم ظاهرا
وباطنا في الحمد واستفادة هذا المعنى انما هو بناء على انه يستفاد من التكرار بارادة الفرد الكامل واما بناء
على ان الظاهر من العطف المغايرة بينهما وخص الاول بالظاهري لانه المتبادر والثاني بالباطني لانه الباقي
آخر ولم يعكس الامر رعاية للسجع ثم المراد بالتعظيم الباطني ما هو بالقلب وهو ما يعبر عنه بالفارسية به بزرك داشتن
لا ذلك ومثله الا يستلزم التصديق باتصاف المحمود بتلك الصفة الحسنة المستندة اليه باب بكيفية التخييل والتصوير
كما في مدايح الشعرا فما قال السيد السند رح اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن
حمدا حقيقة بل استهزاء وسخرية ليس بصواب قوله الفعل الجميل آه هذا اما بطريق المجاز المرسل او مجاز
بالحذف ويكفي دليلا عليه تصريحهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية الجميلة اذ هذا اللغوي

لغوي او عرفي فيكفي فيه تصريح ائمة الفن فلا يرد ما قيل انه الجميل يجوز ان يكون صفة لغير الفعل ويجوز ان يراد به
المعني اللغوي وحاصل الكلام ان الجميل الماخوذ في تعريف الحمد فعل حسن وكل فعل حسن اختياري بناءً علي
ان الامور الاضطرارية والطبيعية لا توصف بالحسن والقبح بل لا يعد في العرف من الافعال فذلك
الجميل اختياري فما قيل ان هذا الدليل يرجع الي قياسين كما في القياس المساوات بان يقال الجميل صفة
للفعل وكل فعل اختياري فالجميل صفة للاختياري وكل صفة للاختياري اختياري فالجميل اختياري تكلف وما
في دفع المنوع الواردة علي مقدماته التباس علي ما ينبغي لانه لا يطلق في العرف آه انما قال في العرف
لانه في اللغة يقال لما يعم الاختياري وغيره اذ المصدر لغة اسم للحدث اي المعني القائم بغيره سواء صدر عنه
كالضرب او لم يصدر عنه كالطول فانه جار علي الفعل بلا مشتق منه كما انه نحو طال طولا المصنف ولهذا حمل
آه فيه اشارة الي ان القول الثالث كذا ذكره المصنف لمجرد التشبيه في الحمل معتقدا بالتعليل المذكور بعينه
لا للاستشهاد علي حمل الجميل المحمود به علي الاختياري لان ظاهر كلام المصنف في تلك الحاشية في الجميل
المحمود عليه دون المحمود به بخلاف فتأمل كلام الشارح لا يخفي ما فيه اشارة الي المنوع الواردة
علي مقدمات الدليل من منع حمل الجميل علي الفعل لجواز ان يكون لغة ومنع حمل الفعل علي العرف لجواز ان يراد
المعني اللغوي وقوله لكن المقام خطابي اشارة الي الجواب وهو ان ما ذكره الشارح ليس مقام الاستدلال
بل هو توجيه لعبارة التعريف ليطابق ما حققه المحققون من اختصاص الحمد بالجميل الاختياري فيكفيه الاحتمال
الصحيح المظنون لان العرف من المتعارف والمتبادر بلا دليل بعيد من العقل اعلم ان قوله لا يخفي ما فيه وقوله
لكن المقام خطابي في نسختان جديدتان والمنوع مندفعة بما قررناه سابقا فتأمل وتوجيهه آه كان النظم
ان التمسك بالمثال المذكور انما هو بالنظر الي قوله علي صفاته فيرد عليه انه في القول بحمده علي صفاته المحمود عليه
في القول بحمده علي صفاته محمود عليه فينبغي ان يتمسك به علي القول الثالث والشارح المحقق في صدد تخصيص المحمود
بالاختياري وتعميم المحمود به فلا يتم التمسك به علي ما في صدده فاشار المحشي رح الي توجيه التمسك عليه بوجهين احدهما
ان قوله علي صفاته من تتمة المثال الدائر علي الالسنة وانما التمسك بالنظر الي قولهم مدحت اللؤلؤ وعدم قولهم

حمدت اللؤلؤ فالممدوح به في هذا المثال بجزئه كان او اثاث وهو كون اللؤلؤ ممدوحا وهو علي الصفاء لانه المسند به
و في صورة الحمد يكون المحمود به هو كونها محمودة علي الصفاء وهاهنا بحث رهين وانه قال سواء كان المثال
اخبارا او انشاء دفعا لما يتوهم من ان هذا التوجيه علي تقدير كون المثال انشاء ظاهرا واما علي تقدير خبرية
فيجري ظاهر الطلب الظاهر علي هذا ان المدح كان بغير هذا القول اعني بالصفاء ووجه الدفع ان الاخبار بالمدح
او الحمد ايضا مدح او حمد كما هو المشهور والاخر بتسليم التمسك به نظرا الي قوله علي صفائها بان فيه ايضا
الصفاء اي اللؤلؤ فهو ممدوح به ولا ينافيه كونه ممدوحا عليه في الكلام بل كلما كان ممدوحا عليه في الكلام
يكون ممدوحا به ايضا فيه من حيث اسناده واضافته الي الممدوح من غير عكس فلا تلازم بينهما بحسب الوقوع
في الكلام بل عموم مطلق والكان بحسب الوقوع في نفس الامر متلازمين علي تقدير عدم اخذ الاختيارية في المدح
فقط وكهذا حال المحمود عليه وبه بحسب الوقوع في الكلام والوقوع بحسب نفس الامر فافهم ويقال حمدته آه اي
بدون ذكر المحمود عليه هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه في الكلام والا لا يصح حمدته كما لا يصح
حمدتها علي صفائها ضرورة انه لابد في الحمد مما هو محمود عليه في الواقع وهو علي تقدير القول باعتبار الاختيارية لا يكون في
اللؤلؤ وبهذا النقل عنه لا بحسب الصدق مطلقا آه اي لا مطلقا ولا من وجه اذ كل من الاولين من المعاني
المصدرية التي يمتنع حملها مواطاة علي فرد حصصها فلا يصح حمل كل واحد منهما علي الاخر المغاير له بحسب الذات
والمفهوم فتأمل في الايصال بالفعل آه قيل لان المطلوب هو الفلاح في الدنيا والآخرة فطريق الاسلام
موصل اليه بالفعل اذ الايمان والاعمال عاصم من عذاب الدارين عاجلا وآجلا بفضل من الله تعالى و
لان المطلوب الوصول الي الله تعالى فايصاله بالفعل لا يخلو من اشكال اقول معرفة كنهه ممتنع و
الرؤية غير واقع في الدنيا فليس بمطلوب فالمراد بالوصول الي الله تعالى الوصول الي مرتبة القرب والاختصاص
المختص باوليائه فهو حاصل بالفعل بعضه بانضمام المجاهدة والرياضة الباطنية التي هي من طرق الاسلام
الي الايمان والعمل من غير لزوم الاشكال واما من لم يؤمن به فلم يحصل له قطعا فتأمل لم يكن فرق آه اي
لم يكن الفرق بينهما بحسب التحقق واما الفرق بحسب المفهوم والحمل فهو جار علي كل تقدير فلا ينتقض بقوله آه اشارة

ه

الاشارة جواب ما قال الشارح في حاشية على حاشية السيد رح على شرح المطالع حيث قال

وهناك بحث اخر وهو ان الهدى مطاوع للهداية فالهداية باي معنى كان يكون الهدى بمعنى مطاوع

الهداية فلا يتخلف عنه ضرورة فلا يجوز حمله على المعنى الاول ايضا لاشتراك المحذور وذكر الفاضل

القرباغي ما حاصله ان استحباب العمى على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الدراية هو عدم

المردية بعد الاراءة لانها مطاوع لها لا يتعقل الخلاف انما هو في معنى الهداية واما الهدى فهو مطاوع سائغ

للمعنى الثاني دون الاول فيصح حمل الاية على المعنى الاول ويمتنع حملها على الثاني لانا نقول كون الهدى بمعنى

الوصول مع عدم كون الهداية بمعنى الايصال اصلا مستبعد جدا على انه قال في تاج المصادر الهدى راه

نمودن وراه يافتن وحاصل الجواب ان النقض بالاية على المعنى الثاني ظاهر الورود لان المراد بالايصال

الايصال بالفعل لا بالقوة ولا الاعم منه ولما لم يؤمنوا ثمود بتبليغ صالح عليه السلام فلم يتحقق الايصال في حقهم

وما قال من اشتراك المحذور فقط لان قوله تعالى فاستحبوا العمى اي فقدان طريق على الهدى اي

وجدان طريق يدل على انهم بعد الاراءة والرؤية وبعد الدعوة الى الطريق لكن لم يسلكوه والرؤية لا يستلزم

السلوك مع ان في تقرير البحث خلطا بين الهدى والهداية حيث قال استحباب العمى على الايصال

وعلى الاراءة فاخذ الهدى بمعنى الهداية وايضا يشتبه عليه مورد النقض حيث زعم ان مناط قوله

فاستحبوا العمى على الهدى والظاهر ان مناط النقض قوله تعالى واما ثمود فهديناهم حيث انهم لم يؤمنوا

كما قررناه ثم قال المحقق في الجواب بناء على ظنه مورد النقض ان الهدى هنا مطاوع المعنى الاول

ومعنى الاية فاريناهم الطريق فاستحبوا العمى على رؤية طريق وهذا كناية عن عدم سلوكهم الطريق فيصح حمله على المعنى

الاول من غير خلل ولا يجوز حمله على المعنى الثاني والا لكان الهدى مطاوعا له فيصير المعنى اوصلناهم فاستحبوا

العمى على الوصول ولا يخفى ما فيه نعم والظاهر هو الاحتمال الثاني اذ استدل المحشي رح عليه بابطال الاحتمالات

الثلثة الباقية ثم انه بما صرح المصنف في شرح المقاصد فان قلت بقوله ان المعنى الاول هو المفسر في كتب اللغة والمفهم

فيها بان ما وضع له اللفظ بخلاف الثاني اي بطلان الاحتمال الاول بالثالث والرابع ايضا وقوله من المعلوم

متعلق الاشارة

آه جواب سوال مقدر وهو انه يجوز ان يكون المعنى الاول من المجاز المتعارفة عند اهل اللسان وقد يفسر اللفظ
بها في كتب اللغة فاجاب بان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وهو هنا منتف فيبقى على الاصل
وهي الحقيقة وقوله قد تقرر في موضعه اه اشارة الى ابطال الاحتمال الثالث والرابع فلما بطلت الاحتمالات الثلث
بقي الاحتمال الثاني يناسب تقابل صارته تبا وقوله فقد صرح المصنف اشارة الى اثباته او ببدليل ثبت فالاول خبر ان
دليل المجاز قوله حاصله ان الهداية آه اراد به دفع ايراد بعض الناظرين على ما نقل من المحقق حيث في الحاشية حيث
قال يمكن ان يقال الهداية في قوله تع انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب يعني
انك لا تتمكن من ارائة الطريق لكل من احببت بل انما تمكنك على ارائة لمن اردنا انتهى فاورد عليه ان محصله
نفي تمكنه واستقلاله في فعل الهداية ففيه ارتكاب مجاز في قوله لا تهدي بجعله بمعنى لا تستقل ولا تتمكن مثله
في قوله تع وأما ثمود فهديناهم اي فدعوناهم الى الهداية باظهار مقدمات الايصال الى الحق عليهم من ارسال الرسل
واظهار المعجزات فاستحبوا العمى فاحتمال التجوز مشترك وحاصل الجواب المحشي رح ان المقصود من قوله
انك لا تتمكن بيان نفي الهداية بمعنى الدراية بحسب الحقيقة بحسب نفي التمكن والاقتدار عليها عنه لا ان معناها
ههنا ذلك فالمراد معناها الحقيقي من ارتكاب التجوز فتامل قوله وكان في هذه الآية آه هذا ايضا دفع
ما اورده البعض من ان التخصيص بالاحباب لا يخلو عن هذا الاشكال فان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم
على الدعوة شامل للاحباب وغيرهم وهذا غير مختص بالهداية ولفعله صلى الله عليه وسلم بل جميع افعاله
وافعال غيره كذلك لان الاقتدار عليها من الله تعالى وحاصل الدفع ان نزول الآية لتسلية النبي صلى الله
عليه وسلم حيث دعا بعض اقربائه الى الايمان وبالغ فيه وبذل جهده فلم يؤمنوا وحصل له عليه السلام
بسببه حزن فالتخصيص بالنظر الى وقوع المبالغة في هدايتهم وزيادة الاهتمام بشأنهم مع التنبيه على انه عليه السلام
لا يقدر عليها مع مبالغته في حقهم فشأن غيره وغيرهم وهذا لا ينافي العموم قوله ولك ان نقول آه هذه
مناقشة اوردها المحشي رح على امتناع حمل الآية المذكورة على معنى الاول على وجه التدبير وعليها بما يرد على
منافقة المحقق بان الهداية بالمعنى الاول اعم من كونها مع الوصول فيها ذكر العام وارادة الخاص من حيث انه

انه مصداق لذلك الاسم مع قطع النظر عن الخصوصية واطلاق لفظ العام على الخاص من حيث انه عام من باب الحقيقة

وفيه نظر لان المعنى هنا اما الخاص من حيث الخصوصية فيكون مجازا او العام بما هو عام فلا يصح الحمل الا طريق التحقيق

الا ان يقال المراد نفي مطلق الدلالة على ما يوصل بانتفاء تحققه في ضمن هذا الخاص من الدلالة المطلقة ومطلق الشيء ينتفي

بانتفاء فرد كما انه يتحقق بوجود فرد ما قوله ان اطلاق الانسان آه يعني اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه

انسان مع عزل النظر عن الخصوصية اطلاق حقيقي لانه استعمال فيما وضع له واما اطلاقه عليه من حيث الخصوصية فهو

مجازي لانه استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في غير الموضوع له وهو الفرد المخصوص كذا في ما نقل عنه قوله ينبغي

ان يحمل على ذلك آه اي على الهداية والاضلال بحسب الحقيقة من حيث انه تعالى خالق الايمان والكفر والاهتداء

والضلال وخالق اسبابها وانما ينسب الى غيره بحسب الظاهر من حيث انه كاسب او على ذكر العام وارادة الخاص

فالمراد بالهداية مطلق الارادة مع الوصول وبالاضلال ما يقابلها اذ خلق الايمان والاهتداء في المهدي يستوجب

الوصول وكذا الاضلال بخلق الكفر والضلال في الكافر والضال يستوجب عدمه واما كان الحمل عليه ينبغي لان من يهديه

الله تعالى فلا مضل له ومن يضلله فلا هادي له فالهداية المنسوبة اليه تعالى من غير مدخلية فعل العبد يكون مع الوصول

لا محالة وكذا الاضلال فتأمل — يهدي للتي هي اقوم اي يبين الطريقة التي هي اقوم والمفعول الاول محذوف

اي يهدي الناس تلك الطريقة وهي كناية عن الايمان والاعمال الصالحة قوله يدل على تعدد آه اي استعمالها في المعنين

على انحاء مختلفة سواء كانا حقيقيين او احدهما حقيقيا والاخر مجازيا او كانت موضوعة للقدر المشترك بينهما فلا يدل

على الاشتراك اللفظي كما هو المشهور والظاهر مما نقل عن المص اختصاص احد الاستعمالين باحد المعنين واختصاص الاخر

لكن ما نقله المحشي عن الجوهري يدل بظاهره على انها بمعنى واحد في كلا النحوين وان ذلك باعتبار لغتين والظاهر ان

المعنى هو المعنى اللغوي وقد نقل عن الزمخشري ان المتعدي بحرف الجر مطلق بمعنى الدلالة الموصلة والمتعدي بنفسها

ايضا لذلك المعنى الغير الواصل وبمعنى الثبات عليه بواصل وقد نقل عنه عكس ذلك وعلى كل تقدير الاختصاص لاحد

المعنين باحد الاستعمالين قوله ان التزام التقييد آه يعني ان التزام التقييد في مورد مخصوص بعد ان علم كونه للاعم

في الموارد الاخر علامة المجاز كظلمة الكفر ونور الايمان والمتعدي بالحرف مقيد بها فيكون المعنى الاول مجازيا واجاب

علامة الرد

بعض صحة عدم التقييد في الموارد الاخر ٢١ منه

منه المحشي ان المتعدي بالحروف متقيد بالمفعول بواسطة الحروف فهي واسطة في التقييد والتقييد بالمفعول

هنا ليس من امارات المجاز فان الهداية بالمعنى الثاني ايضا متقيدة بالمفعول الثاني ولم يوجد استعمالها بدونه

في شيء من المعاني فافهم ويمكن ان يقال ان قوله والحرف واسطة في التقييد رد على قول المتوهم ان

المتعدي بالحروف مقيد بها وما نقل من الجوهري جواب عن اعتراضه بمنع الالتزام يعني ليس هنا التزام

التقييد بالحروف فان الهداية بالمعنى اللغوي اعني الدلالة على ما يوصل قد تستعمل بنفسها في لغة اهل الحجاز

المعتبر عند اهل اللسان فعلم منه صحة استعمالها مطلقا في ذلك المعنى لا في مورد اخر فتامل قوله فان السواء

في المشهور على ما في كتب اللغة بمعنى الوسط الذي لا يخفى لكنه ليس المطلوب وهو ما يعبر عنه بالفارسية بميان

وميانه شيء فهو اسم للحاصل بالمصدر واما الاستواء فهو مصدر بمعنى راست شدن لكن الزمخشري فسر السواء

بالاستواء وبالمستوي ايضا حيث قال في قوله تعالى سواء عليهم وفي قوله تعالى في اربعة ايام سواء للسائلين

بمعنى مستوية فتفسير السواء بها لا يكون غريبا واشار اليه المحشي رح بقوله فان السواء بمعنى المستوي او بمعنى الاستواء

يعني ان تفسير المحقق يشير الى ان السواء صفة الطريق فهو اما بمعنى المستوي ابتداء لا بعد جعله بمعنى الاستواء

حتى يكون تكلفا او بمعنى الاستواء ويوصف الطريق مبالغة ثم اشار بالتوجيه الثالث الى انه يمكن ان يجعل

سواء بمعنى الوسط على ما هو المشهور في اللغة فيكون كناية عن الطريق المستوي لانه ملزومه والفرق بين المجاز

والكناية ان الموضوع له غير مراد في المجاز بخلاف الكناية ومبناها على الانتقال من الملزوم الى اللازم هذا هو الصحيح

وقيل بالعكس ولم يجعله مجازا عن الطريق المستوي لان الوسط اسم للمصدر وهو لم يجيء بمعنى اسم الفاعل و

المفعول كما سيصرح به المحشي رح قوله هذا اما استواء الطريق الخ يدل على ان السواء بمعنى الاستواء وهو مصدر

كما هو المشهور ففيه مبالغة ويمكن ان يجعل بمعنى الوسط ولا يفوت المبالغة ولعل المحشي رح نظر الى انه كناية عن الطريق

الكائن الوسط بمعنى ما يتعلق بالمصدر وهو ما يعبر عنه بالفارسية ميانه الخ

المستوي فلو يجعل بمعنى الوسط يكون قوله ان يكون الطريق المستوي للطريق المستوي قوله طريق واحد الخ

في الحاشية لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين وهو ليس الا خطا واحدا قوله ان المراد

الخ فيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فالمراد بالطريق المستقيم هنا ما هو المراد بالصراط المستقيم ثمه

ثم وهذا يرجح كون المراد به هذه الاسلام قوله العقايد الحقة عموما سواء كان الوصول اليها على قانون الاسلام او على قانون العقل وسواء كانت معرفتها مختصة باهل الاسلام او غير مختصة بهم بل يشاركهم العقلاء عموما ولم يقل الصادقة لان الصادق هو المطابق للواقع والواقع وهو الحق مع ان الصدق قد يستعمل في مطابقة القول للاعتقاد وان لم يطابق الواقع فتامل قوله التقى ان المقصود آه اشارة الى ان ذلك الظهور بالنظر الى المقصود لا بالنظر الى نظم الكلام فاندفع ما توهم ان الظاهر كون الظرف لغواً متعلقا اما بالجعل او بالتوفيق او الرفيق لا مستقرا الا ان الاول ركيك من حيث المعنى والاخيران لا يساعدهما اللفظ الا تبا وتلي قوله فالفرق بين الوجهين آه قال في الحاشية النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله والمضاف اليه وبعضها مع الواو فقط بدون اليه وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون اليه والظاهر النسخ التي بدون الواو فقط وغير صحيح لان امتناع تقدم ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى البيان انتهى ثم بين الفرق بين الوجهين فاندفع ما قيل ان امتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف تبين بان المعمول لا يقع حيث يصح وقوع العامل فكيف يجعل كل دليلاً مستقلا وكذا ما قيل ان ليس بين الدليلين فرق كثير يعتد به فالاولى ترك الواو ليكون المجموع دليلا واحدا فتامل قوله لان الخير معتبر آه فيه ان المعتبر في مفهوم التوفيق عرفاً وشرعاً خيرية المتعلق لا خيرية الرفيق ولا مطلق الخيرية نعم خيرية المتعلق يستلزم خيرية رفاقة التوفيق فالاولى في وجه الركاكة ما قيل انه يلزم على ذلك التقدير تخلل الجعل بين الملزوم واللازم ويمكن الجواب بان الرفاقة مطلقا من اللوازم البينة لوجود التوفيق مطلقا مع قطع النظر عن اعتبار الخيرية وعدم اعتبارها في مفهومه شرعا وعرفا اوكيف ما كان يمتنع وجوده بدون الرفاقة فما الحكم والمقصود بالافادة نفس خيريته وهي من ذاتياته شرعا وعرفا فلا يصح ذلك الحكم بخلاف ما اذا تعلق الظرف بالرفيق اذ ح يكون الرفاقة مقيدة به فيكون مناط الحكم بلا اشكال اذ المقيدة ليست من لوازمه ولا من ذاتياته وخيرية التوفيق وكذا خيرية رفاقته نفس خيرية المطلوب اذ بعد اعتبار خيريته لا يحتاج الى اعتبار خيرية

اخرى للتوفيق او للرفاقة وعند التعدد مبالغة بتعدد ~~[illegible]~~ عنها فيها جزئية واحدة متعلقة بكل

من التوفيق والرفاقة بواسطة المتكلم فاضافة الخير الى الرفيق بيانية للعموم والخصوص من وجه بينهما

وما دة الاجتماع ههنا هو التوفيق فتامل ثم لا يقال لو تم ذلك الوجه لدل على امتناع تعلق الظرف

بعض
بجعل لا على الركاكة المشعرة الى الجواز المرجوح لانا نقول ذلك الامتناع لا ينافي الجواز باعتبار التجريد عن

المعنى فتامل قوله وبهذا يظهر اي بما ذكرنا يظهر امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ايضا لان ثبوت الذات

المضاف
للذات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الالف واللام للغير ايضا بعيد ولو نظرنا الى الاتصال المعنوي بين

والمضاف اليه بحيث يصيران شيء كالجزء الاول يظهر ايضا امتناع تعلقه بالخير وقد بين امتناع تعلقه

بالتوفيق بامتناع تقديم معمول المصدر عليه مطلقا كما هو المشهور والحق جواز ذلك في الظرف ثم

وبهذا يندفع ما قيل آه لان كون اللام للانتفاع لا يمنع لزوم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته ولعل القائل

توهم ان وجه الركاكة لزوم الغرض لافعاله تع كما هو المتبادر من اللام وهو ظاهر البطلان واما اذا جعل

اللام للانتفاع لم يلزم الركاكة لان الانتفاع حكمة وفائدة مترتبة عليه لا غرض لفعله كما في قوله تعالى

وجعل لكم الارض فراشا وقيل وجه الركاكة ان المعنى المناسب للمقام هو التوفيق خير رفيق لنا و

هو المستفاد على تقدير تعلقه بجعل بالرفيق خاصة اذ على ذلك التقدير يحتمل ان يكون مرافقة التوفيق

للغير كالملك والصديق بحوله للانتفاع بها بالواسطة واعترض عليه بان المتبادر من جعله للانتفاع

النفع به من حيث رفاقته لنا بلا واسطة وان لم يكن نصا فيه والمتبادر كاف للخلوص عن هذه الركاكة

كما في قوله تع وجعل لكم الارض فراشا اي لانتفاعكم بها بلا واسطة فتامل قوله يعني ان هدى ليس مصدرا

هذا هو الظاهر المناسب للمقام لكونه للمدح وهو بالمبالغة اليق لدلالتها على اقصى مدارج الكمال ومن ههنا لم يجعله

بمعنى المفعول لكونه غير مناسب للمقام قوله ويمكن تأييده آه ولا يخفى عليك ان طريق الهداية من الله تعالى

بالنسبة الينا في العادة منحصر في الارسال وكون الرسول عم هاديا بعد الارسال لا حال الارسال فاطلاق

الهدى بمعنى الهادي سواء كان على الله تع او على الرسول عليه الصلاة والسلام حال الارسال يكون مجازا

مجازا فلا يختص بكون الهدي حالا من المفعول بل هو لازم على تقدير كونه حالا من الفاعل ايضا قوله وقد بين
في محله آه قال في اي شيته اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المعنى المشتق منه بالموصوف
كالضارب لمن هو في الضرب ومجاز بعد انقضائه وزواله من الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز
واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن يصدر عنه الضرب والا الضرب
ولكنه سيضرب حقيقة بل مجاز انتهى فعلى تقدير المجاز في الظرف يكون ههنا مجاز اخر اعني نسبة الهدى اليه عليه
في الحال باعتبار الاستقبال وهو مجاز في النسبة على وجه لا يليق بالمدح واما على تقدير كون الهدى
اسما للحاصل بالمصدر الذي لم يجي بمعنى اسم الفاعل او المفعول كما سيصرح المحشي رح فلم يكن ههنا مجاز ان
بل مجاز واحد وهو المجاز في النسبة على وجه المبالغة كما في زيد عدل بحيث يفيد ان ذاته عليه الصلاة والسلام
نفس الهدى لان حمل المصادر وما في حكمها يفيد العينية وليس منتهيا بالحقيقة في شيء من الازمنة حتى يتوهم
ان اطلاقه على ما ليس بثابت في الحال بل في الاستقبال مجازي ايضا كما في المشتق بل هو مجاز عقلي في جميع
الازمنة قوله انما جعل الهدى آه هذا بيان وجه الترجيح لجعله اسما للحاصل بالمصدر على جعله مصدرا فاندفع ما قيل
لا وجه لجعل الهدى اسما للحاصل بل جعله بالمعنى المصدري اظهر كما في نحو رجل عدل فتامل قوله يمكن جعله
مصدرا مبنيا للفاعل آه قال في اي شيته ونسخ المتن ههنا مختلفة ففي بعضها تقديم الاقتداء على الاهتداء او
بعضها على العكس واكثر النسخ اي شيته وقع على النسخة الاولى وبعضها على الثانية هكذا قوله بالاهتداء مصدر
مبني للمفعول اي بان يهتدي ويقتدي به فقوله به متعلق بالاقتداء او بالاهتداء والظاهر النسخة الاولى
انتهى ولعل ظهورها بالنظر الى النور لانه لا بد له منه للاهتداء ويكفي للاقتداء وجود الهادي وكثرة
النسخ ايضا من حجة للاولى ولذا اختار المحشي رح على الثانية وتفصيل المقام ان قوله هو بالاقتداء حقيق
ورفع بدون ذكر المفعول اعني به والافتعال اللازم البتة كما في القاموس فالظاهر المتبادر من الاقتداء
كونه معلوما للغائب بمعنى كونه صلى الله عليه وسلم مقتديا بالغير وهو مع كونه غير مناسب للمدح يأبى عنه كونه

هدي اذ حق الهادي كون الغير مقتديا به لا ان يكون هو مقتديا بالغير فاما ان يجعل مبنيا للمفعول فيقال انه حقيق بان يقتدي به بتقديره وهو صفة عليه السلام بنفسه لا بحال المتعلق وهو بمعنى ان يقتدي به
او يجعل مبنيا للفاعل المتكلم اي نقتدي به وعلى هذا لا بد من تقديره ايضا لانه عليه السلام حقيق بان لا يجرد اقتدائنا له فصفة له لا له واليه اشار المحشي رح بقوله ويمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل
ما اختاره الشارح اولي والكان خلاف المتبادر اذ وصف الشيء بحال متعلقه ليس وصفا له
حقيقة وكذا قوله نورا به الاهتداء يليق بذكر المفعول اعني قوله به بناء على كونه متعلقا بالاهتداء من غير حاجة
الى التقدير في الوجهين ولا يصح جعله مبنيا للفاعل الغايب وتعلق به بيليق حتى يكون المعنى ان النبي
عليه السلام يليق به ان يكون مهتديا من الغير لانه لا يناسب المدح وبعيد عن كونه نورا لا يقال يصح
جعله مبنيا للفاعل الغايب لو تعلق به بالاهتداء ويقدر به اخر متعلقا بالاهتداء والمذكور يتعلق بيليق
والفاعل الغايب ~~لو تعلق به بالاهتداء~~ محذوف وهو الخلق حتى يكون المعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم
يليق ان يهتدي به الخلق او يليق به ذلك لانا نقول حذف الفاعل من غير اقامة شيء مقامه
لا يجوز وان اقيم يكون مبنيا للمفعول ولا يصح القول باضماره هنا اذ لا بد له من ذكر المرجع قبله وليس
المذكور هنا الا فاعل ارسل او مفعوله وهو النبي صلى الله عليه وسلم دون الخلق بخلاف ضمير المتكلم فانه
ولو قيل في الاهتداء اي بتقديره متعلق بالاهتداء ويجعل مبنيا للفاعل المتكلم على طبق ما مر في
الاقتداء وايضا يمكن ان يجعل مبنيا للمفعول حتى يكون المعنى يليق به ان يهتدي به وعلى التقديرين يصح تعلق
المذكور بيليق لان اهتدائنا به يليق به وان لم يكن مجردا هتدائنا يليق به الا انه على الاحتمال الاول يكون
من قبيل وصف الشيء بحال المتعلق به فالاحتمالات الصحيحة هنا ثلث الاول جعله مبنيا للمفعول
بلا تقدير به بان يتعلق به المذكور بالاهتداء لا بيليق والثاني جعله مبنيا للمفعول بتقدير به والثالث
جعله مبنيا للفاعل المتكلم بتقدير به والمذكور يتعلق على التقديرين بيليق والاول اولى لان الاخيرين
لا بد فيهما من تقدير به لان الاهتداء لازم وفي الثالث بوجه توصيف الشيء بحال الغير فتامل

قوله ثم التلبس ينبغي ان لا يكون آه رد على ما نقل من ان الكلام المحقق حينئذ مبني على تحقيق غريب المحققين
وما على ما هو المشهور عند الجمهور من ان الظرف المستقر ما كان متعلقه مقدرا عاما واللغو ما يقابله فقوله
بالتحقيق ظرف لغو لا مستقر لكون متعلقه مقدرا خاصا وهو متلبسا كما نقل من الشارح المحقق في حاشيته
حيث قال وعلى هذا الباء للملابسة اي متلبسا بالتحقيق ونقل عن الرضي ان الظرف ان كان بحيث يفهم منه عامله
فهو مستقر وان كان بحيث لم يفهم منه ذلك فهو لغو ولا يخفى ان التلبس قد يفهم من الباء الظرف فيكون مستقرا
قوله بوجه اجمالي آه اي بامر كلي مرآة لملاحظتها ذاتيا كان او عرضيا اذ كان ذاتيا كان متحدا معها بالذات
كما في العلم بالكنه واذا كان عرضيا كان متحدا معها بالعرض كما في العلم بالوجه والمراد بالترتب تقدم بعضها على
بعض لا بالزمان فاندفع ما يتوهم ان الالفاظ المترتبة ومعانيها ليست حاضرة في الذهن حين الاشارة
لان توجه النفس الى اشياء كثيرة مفصلة مترتبة الحصول لا يمكن في آن واحد فالاشارة اليها المترتبة الى امر
في الذهن الى ما لا يستقيم قيها قوله فالاشارة هيهنا آه اذ لا يتيح الاشارة هيهنا الى الالفاظ والمعاني المتنفس
وهي ليستا من الامور العينية فضلا عن كونهما من المحسوسات فالاشارة اليها لا يكون الا عقلية واستعمال صيغة الاشارة
الحسية فيهما لتنزيلهما منزلة المحسوسات من حيث انهما من مدركات العقل قوله وتخييل الاشارة الحسية آه تأكيد لما يتوهم
الاشارة الحسية هيهنا بناء على كون المرتب في الخيال التي هي قوة جسمانية حالة في المتحيز بالذات حالا فيها
كل ما هو حال فيها كحال في المتحيز فلذلك يقبل الاشارة الحسية ووجه التردد ان تعين الشيء بحيث الحس والاشارة
الموهوم الآخذ من المشير المنتهى الى المشار اليه ليستدعيان وجود المشار اليه في الخارج من المشار عنده المشير
بحيث يدرك ما جدي الحواس الظاهرة والمترتب الى صل في الخيال ثم حلول المعاني المترتبة المعنى المشكل
المنطقية التي هي جزئيات كلية في الخيال ممنوع والمدارك منها في العقل وكذلك الالفاظ المخصوصة بالخصوصية لتسميته
الذهنية الدالة على تلك المعاني المخصوصة والمقصود الاشارة اليها لانها المطلوبة بالجمع والتدوين ربما
التي حفظت الالفاظ المشخصة الى له في خيال المصنف قوله فكذلك تتفطن مما ذكرنا آه اي لتقرير الالفاظ
ومعانيها حين الاشارة حاضرة في الذهن بوجه اجمالي جعل ذلك الوجه عنوانا بالذات او بالعرض فلا يمكن غيرانه

امر معنى في اسم الاشارة المستعمل فيه فعلم منه ان ما وضع له الالفاظ يلزم ان يكون ملتفتا اليه بالذات
حين الوضع والاستعمال ولا يجب حصوله في الذهن بالذات قوله ، اول آه قال في الحاشية الشريفة الاولى ان يقال
ان المراد بالصورة الذهنية هيئة الشيء المعلوم من حيث هي هي فاطلاق الصور الذهنية على الهيئة من حيث هي هي
شايع انتهى فاقول هذا بظاهره يدل على ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات اعني الشيء الحاصل بنفسه في
الذهن من حيث هو هو مع قطع النظر من الاكتناف بالعوارض الذهنية وما حققنا انفا هو ان يكون ملتفتا اليه
بالذات سواء كان حاصلا في الذهن بالذات او بالعرض فكيف التوفيق فلعله اراد بالشيء المعلوم كونه معلوما
عند تعلق العلم به حاصله ان الموضوع له ماهية شيء يكون تلك الماهية معلومة بالذات عند تعلق العلم بها بالذات
وملتفتا اليها بالذات حين وضع الالفاظ لها واستعمالها فيها سواء كانت حاصلة في الذهن في ذلك الحين بالذات
او بالعرض وكذا اطلاق الصورة الذهنية عليها باعتبار ان من شانها الحصول في الذهن عند تعلق
العلم بها بالذات بخلاف الموجود الخارجي بما هو موجود في الخارج اذ ليس من شانه تعلق العلم به بالذات
بل بالعرض فتامل قوله كما ان القول بوضعها آه قال في الحاشية ذهب اكثر المحققين كالشيخين وغيرهما
الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وذهب كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للماهيات [illegible]
ولا يخفى هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من المعاني الالفاظ ليست موجودة في [illegible] ليس في
وضع الالفاظ تفاوت وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات
والا انتفى العلم بالكلية فينصرف هذا القول عن الظاهر بان يراد بالعين الخارجي نفس الشيء مع قطع النظر عن كونه
موجودا في الخارج انتهى اقول يمكن ان يقال انه اراد بالخارج وجودا خارجا عن حصول ما في الذهن
وتحصله فالخارج من المشاعر مطلقا ولو في الذهن وهذا الاطلاق شايع فيما بينهم ويقال له الوجود في نفس الامر
سواء كان في الخارج من المشاعر مطلقا فيما مع الغاء الخصوصية واراد بقوله يجب ان يكون معلوما بالذات
ان يصح المعلومية بالذات عند العلم به كما اشرنا اليه وسيأتي من المحشي رحمه الله في مبحث الالفاظ ان المراد بالصورة
الذهنية هنا نفس الشيء من حيث هو هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه او بوجهه لان الموضوع له لا يجب ان يكون

ان يكون عند الوضع ملحوظا بالذات او بالعرض بل يكفي ان يلتفت اليه بالذات اي باعتبار نفسه من حيث هو هو
مع قطع النظر عن خصوصيات الظروف والوجود فتفكر قوله الوجود في الخارج عند المتكلم اي الوجود
من الحيث عرضي زمان واحد وان كان حاضرا بحيث يدركه المتكلم باحدى الحواس الظاهرة فما لا يكون
بتمامه في اي قدر او يكون لكنه غايب عن الحس الظاهر لا حضور له في الخارج عند المتكلم فوجود ما لا ثقل
في الخارج على التعاقب في ازمنة اجزائه لا يكفي للاشارة الحسية قوله ليست اعدادا حقيقة آه
لان العدم اللاحق الزماني ليس سلب الوجود مطلقا عن الواقع بل سلبه في الزمان الذي بعده وكذا العدم
السابق اذا كان زمانيا لا يكون سلبا للوجود المطلق عن الواقع بل في الزمان السابق فهما عدمان
زمانيان اذ كل واحد من اجزاء الزمان او ما فيها حاضر في موضعه وزمانه فلا يتوقف تمام اجزائه موجودة
في الخارج في مجموع الازمنة اجزائها قوله مع ان الكلام آه يعني ان الكلام ههنا جار على المشهور من
الاعدام اللاحقة والسابقة الزمانية اعدام بحسب الحقيقة قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف التحقيق
على مذهب القائلين بقدم العالم ان عدم الحوادث سابقا ولاحقا ليس عدما حقيقيا بل غيبوبة زمانية
وعلى مذهب القائلين بحدوث العالم ان عدمها السابق عدم حقيقي وعدمها اللاحق عدم غير حقيقي قوله
من قبيل مجموع الخطوط يعني اذا كان الكتاب من قبيل مجموع الخطوط كالكتاب فانهم يجعلون الخطوط
المختلفة من الكاتبين التعليم في الاوراق ويجلدونها ويسمونها مدرسا فيكون المعلم حينئذ تدوين النقوش
وتسمية المجموع باسم لكن الكلام في اسامي كتب العلوم المدونة ولهذا اشار الى تزييفه بقوله
اللهم قوله يدل على الاتصاف آه دلالته على الوصف لا بد له كما ينبه عليه قوله غاية التقريب المرام
معطوف على التهذيب كما هو الظاهر اذ المقصود منه التوصيف فقط ودلالته على التسمية بطريق
الاشارة وعلى الاول ينبغي ان يكون التهذيب على معناه فيصح حمله على المشار اليه بطريق المبالغة
ويكون المجاز عقليا وفي التسمية بمعنى المهذب او المسمى فيصير مجازا لغويا وفي الظرف
ومن كان العدد المجاز يختص بهذا المقام لخصوصه مشعرا بالاختصار اذا التسمية بالاشارة لا تلزم معونة المقام

في القران للتوصيف التصريح وبالعكس اكتفى المصنف المحقق باحدهما وهو الثاني حيث قال في سنبه المعبر
بالجسم المعبر عنه تنبيها لعدم صراحة فتامل فيه لكنه ليس محسوسا موجودا اه قد سبق ان المراد
بالحضور في الخارج عند المشير ان يكون محسوسا له ومجرد الوجود فيه لا يستلزم الاحساس و
يمكن ان يراد من المشير المصرح وبلا وجود للكلي في الخارج عنده فضلا عن كونه محسوسا قوله وسيأتي
لك زيادة اه اي في مبحث الكلي الطبيعي حيث قال لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات الا بواسطة عروض
الابعاد فيتراءى لعوارض مخصوصة من الاين والوضع ونحوها فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون
محسوسة اصلا وتفصيله ان للمحسوسات لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي هي وهذه المرتبة لا
يصدق عليها الا الذاتيات والثانية نفسها من حيث انها موجودة وفي هذه المرتبة يصدق عليها
الوجود وما يتفرع عليه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة
التي هي من الوجود من الاين واللون والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس وتصير محسوسة
بالذات واما بعرض فيظهر ان الماهية مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصوصة موجودة وليست بمحسوسة
اصلا اقول تحقيقه ان المحسوسات بالذات ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة بالذات وهي ليست الا الاعراض
كالالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها محسوسة بالعرض
فالطبيعة التي اشتمل عليها محسوسة بالذات كالطبائع تلك الاعراض كانت تلك الطبيعة المخلوطة بالعوارض
المشخصة محسوسة بالذات واما اذا اخذت بشرط لا شيء اعني المجردة عنها فهي ليست بموجودة فضلا عن كونها محسوسة
اصلا واما الطبيعة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن الخلط والتجرد عنه فهي بهذا الاعتبار وان كانت
موجودة في الخارج لكنها لا تدرك بالحس بل هي من حيث هذا الاعتبار موجودة في الملاحظة التي
هي ظرف الخلط والتعرية باعتبارين فلا يكون محسوسة اصلا وقيل هي ايضا محسوسة بالذات لان التعين امر
عدمي فلا يتعلق الحس الا بها والحق ان موضوع المهملة كلي بخلاف موضوع الطبيعية هذا اذا كانت الطبيعة
ذاتية واما اذا كانت عرضية فلا يلزم من محسوسية الافراد بالذات محسوسيتها بالذات كما لا يخفى

المهملة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن كونها لا بشرط لا شيء
لان الملحوظ بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج
فضلا عن ان يكون محسوسة ١٢ منه

التي الشئ حينئذ محسوسة بالعرض كالاجسام ونحوها اذا اتحدت الشبرمة شي كانت محسوسة بالعرض والا
فلا وقيل بالعرض اذا اتحدت الشبرمة شي بناء على عدمية التعين والحق ما قلنا الفا فتامل قوله في نفس
اي فرضه في الذهن آه هذا اعتراض على قول الشارح فالاشارة الى اي حضر في الذهن متعينة وحاصله ان ذلك المفهوم
الكلي ليس حاضرا في الذهن ايضا لان وجود الذهني مثل الخارجي في كونه منشأ التشخص فلا يتعلق المفهوم الاشارة
العقلية قوله قد عرفت ان الحضور في الذهن آه من قوله اشارة الى المرتبة اي حضر في الذهن حاصله
ان ذلك الكلي موجود في الملاحظة الذي هو ظرف الخلط والتعرية معا آه وهو في هذه الملاحظة وان كان
يلحظ
مخلوطا بنحو من الوجود والتعين بحسب الواقع للمفهوم الاوسع من الذهن والخارج لكن ذلك الوجود والتعين لم
معه في الملاحظة بل كان مجردا عنه فبحسب خصوص هذه الملاحظة ولذا قيل ان هذه الملاحظة ظرف للخلط و
التعرية باعتبارين فيتعلق الاشارة العقلية بحسب هذا النحو من الوجود قوله او عبارة عن الحصول في الذهن آه
١٠ اعلم ان الشيخ اي محشيه بعد هذا القول مختصرا حديثا فهذا حاصل في الذهن مع العوارض الذهنية بالذات لا بالعرض
لكن
آه وتوجيهه ان ذلك المفهوم الكلي فيه بالذات لا لكونه مع التشخص الذهني بالذات وهو يكفي الاشارة العقلية دا
بالذات
الفا فه بالكلية في نحو آخر من الملاحظة سواء حصوله في الخارج عنه بالعرض لانه عرض للتشخص الخارجية لا بالذات
بل ولا بالعرض ايضا لانه على تقدير كونه مشارا اليه يكون ملحوظا بالذات فلا يكون مرآة لملاحظة تلك الاشياء من الا
لا يصلح للاشارة على ما سبق فلا يعتبر الحق وما معنا بالعرض حين الاشارة اليه قال في الحاشية وذلك لان
النقوش اجسام مخصوصة متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا الكلي اي مفهوم النقش الدال على الالفاظ
الالفاظ
المخصوصة عرض لها كيف ولو كان ذاتيا يلزم تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته لان دلالة النقوش على
مخصوصة
دلالة وضعية اي كون تلك الاجسام نقوشا دالة على الالفاظ بالجعل اي جعل اذ ما لم يجعلها متشكلة باشكال
من
هي صورة الالفاظ فتلك بحسب الوضع لم تدل عليها فكونها نقوشا ايضا مجعولة ثم قال وبهذا يظهر جواب اخر
السؤال الاول اعني المقدر بقوله فان قلت الكلي الطبيعي والشخص متحدان في الوجود آه حاصله ان هذا الكلي
اي مفهوم النقش الدال متحد بالعرض مع الشخص الخارجي المحسوس بالعرض بل لا يتحد معها اصلا حين الاشارة اليه كما مر

فلا يلزم كونه محسوساً وثانيهما قوله سواء كان حصولها بالذات او بالعرض فالكلي حاصل في الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلاً فيه بالذات توجيهه ان ذلك المفهوم الكلي بما هو كلي ومطلق موجود في ظرف الخلط والتعرية بالذات وفي الذهن بالعرض اذ التشخص الذهني والاكتناف بالعوارض الذهنية يمنع الكلية والاطلاق وهذا النحو من الوجود بالعرض يكفي للاشارة العقلية ولم يقل بوجوده في الخارج بالعرض لان التشخص الخارجي يدخله العقل بالنظر الى ذاته اي ذلك المفهوم الكلي والمتشخص بالتشخص الخارجي لانه عرضي له بخلاف التشخص الذهني فانه نفس ذلك المفهوم مع العوارض الذهنية فيمكن تحليله بحسب نفسه الى ذينك الامرين فمحصل هذا الشق انه اذا كان الحضور الذهني عبارة عن الحصول في الذهن على المشخصين يرجع الى انه مشار اليه بحسب الوجود الذهني سواء كانت بالذات كما يحكم به النسخة الاولى او بالعرض وهو اذا اعتبر ذلك المفهوم من حيث الاطلاق والكلية هذا على النسخة الثانية ولا يخفى عليك ان ذلك المفهوم على تقدير كونه مشاراً اليه بالقصد بالاشارة نفسه من حيث هو هو لا من حيث الكلية والاطلاق على انه اذا كان حاضراً في الذهن بالعرض لا يكون للاشارة العقلية اليه بالذات فتأمل قوله من قبيل اعلام الاجناس اه يعني لما كانت الالفاظ ومعانيها مخصوصة معتبرة في العرف كانت الاسماء الموضوعة بازائها من حيث تلك المخصوصية المعهودة والمتعينة المعلوم من قبيل اعلام الاجناس كما في نحو اسامة علماً لجنس الاسد فانه يتصور مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار معلوميته ومعهوديته لفظ اسامة بخلاف لفظ الاسد لانه وضع له مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار ومن هنالك فان اسامي الكتب كالكافية مثلاً موضوعة بازاء تلك الالفاظ المترتبة المخصوصة المعهودة او معانيها كذلك واما قيل ان العلمية في اعلام الاجناس تقديرية ضرورية كما في نحو اسامة حيث وجدوا فيها احكام العلم من منع دخول اللام ومنع الصرف ووقوعها مبتدأ وذا حال وتوصيفها بالمعرفة وغير ذلك ولم يجدوا في اسد تلك الاحكام فالتزموا فيها بالعلمية الجنسية ولا ضرورة فيها اذ لا شك في ان تلك الاسماء شائعة الاستعمال اسماء الاجناس فهذه الاسماء اشبه فهو باعتبار العرف العام لانهم اطلقوا العلم حقيقة على العلم الشخصي ولا يعتبر ذلك في كونها اعلاماً حقيقية

اي رجحته لانه عرضي له فتأمل ١٢ منه

حقيقة في اصطلاح النحاة بالنظر الى التعيين النوعي المعتبر في مسمياتها ولا تم ان خصائص الاستعمال
شأن اسماء الاجناس ومجرد دخول اللام عليها وقع في كلام المولدين الغير الموثوق به لا ينافي العلمية الجنسية
ونوسم فيجوز ان يكون لرعاية الاصل من حيث انها كانت اوصافا قوله او للفرد المنتشر آه نقل من ابن الحاجب
رحمه الله وقيل وهو مذهب جمهور النحاة من حيث قالوا ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هو علم الجنس واسم
الجنس انما وضع للفرد المنتشر ورد بانه خلاف ما تقتضيه اطلاق العلم عليه واحتمال وضع لفظة واحدة للفرد
المنتشر فقط لان العز وتية في محل التوهم انما يستفاد من التنوين بدليل اطلاقه بدون تنوين على الواحد والمتعدد
وهكذا نقل من المحققين والحق ان علم الجنس كاسم الجنس في انهما وضعا للمهية لا بشرط شيء والفرق بينهما حال كون
الاسم نكرة ان الحضور الذهني والتعيين النوعي بحسب المعهودية معتبر في العلم دون الاسم وعند تعريفه باللام
دلالته على الحضور الذهني والتعيين بواسطة اللام والعلم يدل عليه بنفسه معنا وكلي واطلاق العلم عليه بالنظر الى
ذلك التعيين قال السيد السند رح ومن ههنا يصح اجراء الاحكام اللفظية المختصة بالاعلام عليها واعتبار الحضور الذهني
والتعيين النوعي بحسب المعهودية والعلومية لا على وجه التقييد لا ينافي العموم والاطلاق ما ينافيه هو التقييد بقيد
اعتبار التشخص وما قيل انه موضوع للمهية بشرط الوحدة الشخصية الذهنية فقط لا شيء يلزم ان يكون جزئيا فيكون
اطلاقه على الافراد مجازا ومن ههنا يظهر ان المعرفة اخص من الجزئي اذا المعتبر في المعرفة المعلومية والمعهودية
دون التشخص وعدم الاشتراك والنكرة اخص من الكلي فوله فكان المراد منه آه اي اراد باسم الجنس
ما يقابل الاعلام الشخصية سواء كان علما جنسيا او اسما لكن المشهور انها اعلام ولما لم تكن شخصية لما علم كانت
جنسية ويحتمل ان يراد باسم الجنس علم في مقابلة الاعلام الشخصية مسامحة وعلى الاحتمالين لا يبقى ما توهم بعض
الناظرين من ان هذه النسخة على تقدير صحتها انما تستقيم على ما ذهب اليه المحققون من ان اسم الجنس موضوع
للطبيعة من حيث هي وعلم الجنس موضوع لها بشرط الوحدة الذهنية والتعيين العقلي وهذا لا يوافق ما ذهب اليه السيد
في حواشي التجريد ونقله من ابن الحاجب ان الموضوع للحقيقة من حيث هي هو علم الجنس واسم الجنس انما وضع للفرد
المنتشر فتدبر قوله وتوجيه الاول آه اراد بالتوجيه كونه موجها مستحسنا اي حسن الاول لا يخفى والمراد بالاول

ان يكون المقصود توصيف الكتاب لا قول الشارح بخصوصه اعني الكتاب كلام مهذب غاية التهذيب لانه صريح في
المجاز بالحذف فقط وكذا المراد بالثاني ان يكون المقصود توصيف تصنيفه قوله فبعيد آه اي بعيد من الفهم
والمقام لان الذي المقرب اليه ما هو المقصود بالتدوين وهو الذي قصد توصيفه وتسميته على ما هو شايع
في المقام اعني الحاضر عند المشير من الالفاظ والمعاني لا لنفس التدوين الذي هو فعل خاص قلم في
قوله والاول آه اي كون المقصود توصيف الكتاب اولى كما اشار الى حسنه بقوله وتوجيه الاول لا يخفى
ووجه الاولوية اشتماله على حسن موافقته للشايع في المقام من توصيف الكتاب وتسميته لا توصيف التصنيف
وتسميته مع ان في الثاني من قبح حذف المبتدا في صدر الكلام من غير ضرورة وهم استكرهوا ذلك
عموم من وجه في الصدق آه لاجتماعهما صدقا على الكلام في هذا الكتاب فانه تهذيب الكلام وتحرير المنطق
والكلام وتفارقهما في تهذيب الكلام من غير تحرير ما من غير تهذيب الكلام هذا اذا كان الظرف لغوا
متعلقا بنفس مفهوم تهذيب الكلام واذا كان مستقرا متعلقا بوجوده وحصوله عند المشير فالعموم مطلقا بحسب
التحقق لان تهذيب الكلام الموجود عند المشير هو الكلام الحاصل في هذا الكتاب حتى ان المظروف فيه على
هذا التقدير راجعة بحسب المعنى الى المشار اليه بهذا وحصوله اخص مطلقا بحسب التحقق من تحرير المنطق والكلام
فما قيل ليس المراد منه العموم بحسب الحمل فان شيئا من المعاني وعلمها وبيانها لا يحمل على الالفاظ
بل المراد من العموم هو اللزوم والاحاطة بحسب الوجود كاحاطة الظرف للمظروف ليس بشيء وما قيل
اراد من العموم ههنا ما اراد منه فيما بعد في شرح قوله القسم الاول في المنطق من العموم باعتبار التحقق
العلمي فهو تكلف بعيد فتدبر قوله فان التقريب الى الافهام آه التقريب في اللغة نزديك كردن و
هذا المعنى يكاد ان يكون من لوازم الاخبار بكون الكلام مهذبا غاية التهذيب فانه يقرب المرام الى الفهم
بخلاف معناه الاصطلاحي فلا يناسب جعله بالمعنى اللغوي ظرفا للكتاب او لتهذيب الكلام لان الظرف
ينبغي ان يكون قيدا مخصصا للمظروف لا لازما مساويا له او اعم نعم لا يمتنع لجواز حصول فائدة
اخرى بخلاف التحرير اللغوي الذي يعبر عنه بنوشتن فانه لا يجوز ان يقع ظرفا للكتاب او لتهذيب الكلام

وهو ظاهر فتدبر قوله مفعولًا ثانيًا آه بناء على ان اضافة النقيض الى عقائد الاسلام من باب
اضافة الصفة الى الموصوف فيكون المفعول الثاني بالحقيقة عقائد الاسلام فلا يتوهم ان المفعول
الثاني هو النقيض لا عقائد الاسلام قوله فان جعل شيء عين شيء آه فان المصدر لا يحمل هو هو
على غيره فلو جعل مفعولًا ثانيًا للجعل يكون مفاده جعل الشيء ذلك نفس الشيء الاخر وهو غير معقول ولو جعل
على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويًا مع ادنى مبالغة حيث عبر المصدر بالنصرة هكذا
نقل عنه رح قوله لكونها مشتقا يقينيا آه فيكون قوله لمن حاول النصر على تقدير مجاز القطايا به جعلته نصرة
مستدركا بخلاف على تقدير مجاز اللغوي بان يجعل بمعنى المنصر فافهم قوله لا نظير له في الكلام العرب آه
اعتراض على المص وعلى المحقق التفتازاني ايضا فتامل قوله فان علماء الاصول آه اختلف العلماء في المستثنى
هل فيه حكم ام لا لان اكثر الحنفية ذهبوا الى ان لا حكم فيه اصلا وانما هو لبيان ان الحكم على ما عداه والجمهور
وطايفة من الحنفية الى ان فيه حكم بالنفي من الاثبات وبالعكس قال في حاشية اعلم ان المستثنى على
القول الاول ليس فيه حكم سواء كان الاستثناء من الاثبات او من النفي صرح به في شرح العضدي
على شرح المختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات نفي ومن النفي ليس باثبات
وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية انه يلزم ان لا يكون لا اله الا
الله مفيدا للتوحيد واجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد ولعل هذا الخلاف مبني على ان المركبات
الاسنادية عند الشافعية موضوعة لمعانيها الخارجية ولا واسطة بين الثبوت الخارجي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالانتفاء او الثبوت وكان ما هو المشهور
مبني على ان رفع النسبة الايجابية هو بعينه نسبة سلبية او على ان العدم اصل في الاستثناء ايضا
لفظا قيل جاء القوم الا زيد يكون زيد مخرجا عن هذا الحكم والاصل عدم المجيء فيكون الاستثناء ايضا نفيا
اقول انت رتعول لكن المشهور ايه انه خلاف ما هو التحقيق عند الحنفية ووجه الشهرة نقل الشافعية ان
خلافهم في العكس فقط وهو غير مطابق للواقع قال في الهداية ولو قال ما انت الا حر عتق فان الاستثناء

من النفي اثبات وهو مختار فخر الاسلام وقوله لتعلق هذا الخلاف اشارة الى ان الخلاف بين اكثر الحنفية و
الجمهور ومنهم الشافعية وطائفة من محققي الحنفية واشار بقوله لعل الى انه بعيد غير مختار اذ لا تبادر في
هذا العدد وفي اخذ الاحكام وهو الاثبات لعدم النسبة الخارجية فيه قلت قوله سوى دلالتها آه الا
جزئي انه لو كتب الكتاب باي خط من الخطوط لكتب هذا الكتاب وكانت تلك الخصوصية كما لم تكن قوله
فانها مع قطع النظر الخصوصية المعتبرة في الالفاظ مع قطع النظر عن دلالتها على المعاني من حيث مرادة او اللفظية
او من كليهما وكذلك لكل واحد من المعاني خصوصية مع قطع النظر عن خصوصية الالفاظ فانها باقية كما لها
باي لفظ عبر فافهم قوله على تقدير التقدير آه اي تقدير البيان وهو على معناه واما اذا اريد به المبين فصدقه
على القسم الاول بالمعنى الثاني ظاهر فافهم قوله يطلق حقيقة آه اشارة الى ان اطلاقها على التصديق
بالمسائل وعلى الملكة الحاصلة منه ليس اطلاقا حقيقيا فان التدوين حقيقة يتعلق بالمسائل لا بهما
فهو على ذلك التقدير اي على تقدير ان يراد بالقسم الاول النقوش او الالفاظ منفردة او غير منفردة
فيراد بالمنطق مجموع المسائل لا يصح الظرفية بينهما لانه لا يجوز ان يكون الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي
اذ ليس بين النقوش او الالفاظ وبين مجموع المسائل عموم وخصوص لا بحسب الصدق ولا بحسب الوجود
ولا كلية ولا جزئية فافهم قوله وبقي النظر آه بوجهين احدهما ان القسم الاول ظرف من الكتاب
والمقدمة جزء منه وان كانت خارجة من العلم فلا يكون القسم الاول جزءا من المنطق لا بمعنى المسائل
ولا بمعنى القدر المعتد به لان المركب من الداخل في الشيء والخارج عنه خارج عن ذلك الشيء وثانيهما ان
المعنى الثالث للقسم الاول هي المعاني لا مطلقا بل من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة ومع هذه
الحيثية ليست جزءا من المنطق فعلى الوجهين لا يكون الظرفية على المعنى الثالث للقسم الاول على تقدير كون
المنطق مجموع المسائل من قبيل كون الجزء في الكل الا ان يرتكب بالمجاز بان يجعل حكم الاكثر حكم الكل
وبان يقطع النظر عن حيثية التعبير فتأمل قوله خلف من القول اه اي باطل في الصحاح الخلف بالفتح الباطل
وبالضم خلاف المفروض والاول اسم من الثاني قوله والمصنف المطول آه يحتمل ان يكون جملة مستأنفة

١٣

نكتة ويجوز ان يكون معطوفا على الجملة السابقة فيكون علة للتقديم وتقدم يعني تقدم لا لازم فلا يلزم منه التقديم الا فافهم قوله المشهور اه وجه التخصيص في المشهور تفسيرا بما ذكره قولهم اي تعرف من الكلام والحق ما قال المحشي رح لان الذكر يعم اللفظي والنفسي كالكلام والارتباط والنفع انما هو للمعنى بالذات دون اللفظ واقتصر الاحتمالات على الثلث بناء على ان احتمال النقوش منفردة او غير منفردة ساقط عن الاعتبار قوله وايضا اه قد يتوهم تخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما يذكر قبل المقصود وليس كذلك بل كل واحد مما يذكر من الامور الثلثة وغيرها مما يكون له ارتباط بالمقاصد وفيه نفع لها على الاستقلال الف مقدمة الكتاب كما ان معرفة كل واحد من الامور الثلثة مقدمة العلم بالمعنى المشهور اه اي لولاه لامتنع والاوضح ان كل واحد من الادراكات الثلث ليس مما لا يمكن الشروع بدونه وتقييد الشروع بالبصيرة الكاملة ونحوها غير مفيد لان مراتب البصيرة غير منضبطة فالقيد غير مخصوصة في الامور الثلثة فلا يكون شيء منها مما يمتنع الشروع على وجه البصيرة بدونه ولا مجموعها والقدر الواجب منه هو التصور بوجه ما والتصديق بالفائدة ما قوله فاعلم ان العلم اه اي العلم في اصطلاح القوم يطلق على المعنى المصدري وهو حصول الصورة وعلى ما يترتب عليه الانكشاف وهي الصورة الحاصلة واما بحسب اللغة فسيجيء بعض الابحاث فالمراد بحصول الصورة ههنا اه اي في مورد القسمة قال المحشي رح في شرح الرسالة ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتساب التصورية والتصديقية ولا ريب في ان الكاسب والمكتسب هي الصورة الحاصلة لا حصولها فالغرض العلمي لا يتعلق الا بها لا به فالمراد بحصول الصورة ههنا الصورة الحاصلة على سبيل المسامحة وهذا الوجه للمسامحة اولى مما ذكره الشارح رح المحقق لان الصورة ليست من مقولة الكيف حقيقة بل على التشبيه نعم الصورة اشبه بالكيف من حصولها الذي هي نسبة اي وجود رابطي متوسط بين الصورة ومحلها اعني العقل لانه من مقولة الاضافة كما توهم كثير من الفضلاء هذا ما يذهب اليه النظر الجلي اه اي كون العلم الذي هو المقسم مما يتعلق به الغرض العلمي يحكم به النظر الجلي واما النظر الدقيق فيحكم بان

ولما ثبت ان المعلوم او العلم الى ذي وان العلم الحقيقي المنقسم بحسب حقيقته الى التصور والتصديق فيجب ان يكون
ما يترتب عليه الادراك من الصفات وهي مقولة الكيف حقيقة فهو المراد بحصول الصورة فلا يتوهم ان اي له الادراك
ايضا كحصول الصورة في انها لا يكون الا نسبة وكيفية فلا يتعلق بها العوض العلمي فقامت قوله المعنى الحاصل
بالمصدر اذ يتوهم منه ان ما يعبر عنه بدانش حاصل بالمصدر الذي هو حصول الصورة وليس كذلك لان العلم
المصدري في اللغة ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن وحاصله ما يعبر عنه بدانش وهو غير حصول الصورة
الذي يعبر عنه بالفارسية بودن وحاصله غير الحاصل منه وهو ما يعبر عنه بهستي فالحصول معنى مصدري
للعلم في معانيه الاصطلاحية بحسب اللغة والفرق ظاهر على الصبيان الا ان ما بحسب اللغة مترتب على حصول
الصورة فيصح التعبير احدهما بالاخر ويصح نسبة الحاصل بالمعنى اللغوي بالمسامحة [illegible] وهي حالة ادراكية اه
القول بالحالة الادراكية المغايرة بالذات للحاصل في الذهن يظهر من كلام الحكيم الطوسي في شرحه للتجريد
حيث قال ان ما هو علم [illegible] عرض كيفية نفسانية قائمة بالعقل وما هو معلوم وجوهر حاصل فيه لا قائم به
فهذه الكيفية غير مخلوطة بالصورة الحاصلة عنده واشار المحقق ايضا للقول بها على سبيل الاحتمال دون
الجزم كما صرح به في شرح العقائد العضدية والمعلم للحكمة اليمانية ايضا قائل بها في تقويم الايمان لكنه صرح
فيه بالاختلاط بينها وبين الصورة العلمية وبعض المحققين من المتكلمين مع القائلين بوجود الذهني ذهبوا
الى ان العلم صفة ذات اضافة يعبر عنها بالفارسية بدانش والمحشي المحقق رح ذهب الى انها تحقق عند قيام
الصورة بالذهن فتلك الحالة والصورة الحاصلة قائمتان بالذهن حقيقة فليست بينهما علاقة العروض بل المقارنة
بحسب قيامهما بموضوع واحد كما بين المتعجب والضاحك قال في شرح الرسالة والتحقيق ان التصديق
عارض للمصدق لا المصدق به والتصور حقيقة له صادقا على الحاصل في الذهن فالتصور والتصديق
عارضان للعالم بلا واسطة وليس بينهما نسبة العروض بل نسبة المقارنة فاطلاق العارض والمعروض
عليهما من قبيل التوسع ثم قال في الحاشية في هذا الموضع لا يخفى ان التصور والتصديق كلا منهما كيفية
نفسانية والكيفيات النفسانية قائمة بالنفس وعارضة لها انتهى اقول هكذا نعم نسبتها الى الصورة

الصورة القايمة بالذهن فليس بينها وبين الصورة العلمية نسبة العروض حقيقة بل المقارنة فقط لامتناع
قيام العرض الواحد بمحلين فحمل الحالة الادراكية على الصورة العلمية من قبيل حمل الضاحك على المتعجب ومشاحكة
الحمل بعلاقة المقارنة بينهما على وجه يفضي الى الاختلاط والاتحاد بالعرض كما بين الضاحك والمتعجب ولا يلزم حمل
العالم على الصورة العلمية لان ماخذ اشتقاقه اعني المعنى المصدري لا يقوم بها على جهة قيامه بالفاعل بل
كذا الحال بالمصدر نعم يتعلق بالصورة تعلق المصدري بالمفعول فهي معلومة فلا يصدق على الا
آه وفيه بحث ان قيام الحالة والصورة بالنفس على نحو قيام المصدرين او انما يصلح فيهما بالمعروض على
نحو قيام المشتقين به ومنا لا يصحح الحمل بين المشتقين بحيث حملهما بهو هو على المعروض والمبدأ لا يصدق احد
المشتقين على مفهوم الاخر من حيث هو هو بل بحسب ما يصدق هو عليه بخلاف المبدا وبين الغير المحمولين
على المعروض بهو هو اذ لا يحمل احدهما على الاخر ولا شك في ان الصورة العلمية القايمة بالنفس
غير محمولة عليها بالمواطاة وكذا الحالة القايمة بها غير محمولة عليها فمقارنتها بحسب القيام بالنفس على نحو مقارنة
الضحك بالتعجب بحسب العروض للانسان مع عدم صدق احدهما على الاخر مواطاة ودعوى ان المقارنة
بينهما حاصل على وجه يؤدي الى الاختلاط والاتحاد بالعرض بخلاف مقارنة الضحك والتعجب تحكم بلا دليل
عليه بل هو قايم على خلافه ولعل للكلام وجها لم احصله فتفكر فيه فهذا الحمل من قبيل آه فهذا الحمل في
مجرد الحمل العرضي بالنظر الى ان مقارنتها تفضي الى الاتحاد بالعرض في زعمه كما بين الكاتب والانسان
والاشياء فينبغي له ان يقال من قبيل حمل المتعجب على الضاحك فتامل قوله لا اشكال بيان آه اي لما
بان العلم والمعلوم متحدان بالذات بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيجب اندراجها تحت مقولة
واحدة فلا يكون العلم من مقولة الكيف مطلقا والا يلزم اندراجها في مقولتين متباينتين مع كونها متحدة بل
ذاتا وهو ممتنع لامتناع ان يكون لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة لان المقولة جنس عال لما تحته
والذاتيات محفوظة في جميع انحاء الوجود والحل ان المراد بالعلم في مسئلة الاتحاد الصورة العلمية دون الحالة
الادراكية التي هي مغايرة بالذات للمعلوم ومتحدة معه بالعرض وهي من مقولة الكيف مطلقا فلا يلزم ما ذكر

اي مالك بكتبة اقول لم يثبت عنده امر آخر غير الصورة العلمية حيث قال في الحاشية القديمة لشرح التجريد

انا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون

تلك العوارض وبالجملة ما ذكره احد المذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل اقول بل الدليل قائم على بطلانه

لان وجود المعلوم للعالم اما بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه كما في علم المجردات بانفسها او يكون

وجوده له بان يكون نعتا قائما به كما في علم النفس بصفاتها العينية او يكون معلولا له كما في علم الباري تعالى

بسلسلة الممكنات وبالجملة بأحد الانحاء الثلاثة يكفي للانكشاف الا ترى ان علم المجردات بذاتها وصفاتها

الموجودة لها وعلم الباري تعالى بمعلولاته علم حضوري لا يفتقر في الانكشاف معلومه الى حدوث امر آخر

فالصورة العلمية القائمة بالنفس لكونها من صفات النفس منكشفة عندها بنفس وجودها للنفس والانكشاف

الصورة يستلزم انكشاف المعلوم بها للامتناع توارد العلتين المستقلتين على شيء واحد قال الشيخ

ان وجدان من ذاتي في ذاتي ادركت منه ادرك ذاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في

ذاتي لكن ليس لوجود الاثر الذي ادركت منه ذاتي تأثير في ادراكي الذاتي الا بسبب وجودي بل

لما ان الوجود وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان توجد اثر آخر في سوى ذاتي فظهر منه

ان وجود الشيء للعالم بان يكون وجوده نفس وجود العالم لنفسه او يكون ذلك الشيء نعتا قائما به كما في وجود

الاثر من الشيء في عقولنا ووجود المعلول للفاعل التام اقوى منه يكفي للانكشاف من غير افتقار الى حدوث

حالة اخرى ولو فرض حدوثها فعلم النفس بها علم حضوري للامتناع الكونها من الاعراض التي علمها حضوري

فليكن وجود الصورة العلمية ايضا كذلك لعدم الفرق او حالة اخرى وهكذا فيتسلسل الحالات وهو ظاهر البطلان

ولما لم يثبت عنده امر آخر غير الصورة العلمية فلا بد من القول بانها هي نفس العلم لتشبيها للصورة

العلمية بالكيفيات العينية من حيث قيامها بالمحل من غير افتقار النسبة والقسمة واما الحالة الادراكية

التي صحح بها التقسيم للحكمة اليمانية في التقسيم وجعلها من مقولة الكيف المنقسمة الى التصور والتصديق

فهي عبارة عن النفس الموجودة الذات عن الذي بالصورة العلمية اعني وجودها للعالم فهو بهذا الاعتبار حالة العالم

١٦ امام فمن كيفياته فتدبر فيه والحق ان ما يعبر عنه بنفس الامر من لوازم التجرد بل هو نفس الوجود نحو من التحقق
لكن والمجردات ووجود المعلومات لها بشرط التجرد فتدبر فيه كما حققناه في شرح السلم فاسمع اليه قوله المنتزعة
من صورة الشيء آه منشأ الانتزاع انما هو الشيء لان ما ينضاف اليه الصورة هو مادة الكثيرة لا دون
غيره ذي متحد معه بالذات ومتغايرة بالاعتبار فتدبر قولهم الصورة اي حاصلة من الشيء فلا يتم الصادرة
المطابقة له وغير المطابقة اذا المتبادر منه ما يقصد ادراكه تصورا او تصديقا فتأمل قوله التقسية ان
آه تحقيق المقام على ما حققه المحشي في شرح الرسالة ان المطابقة مفهوم واحد مختلف باختلاف
المتعلق فتحقق المطابقة الصورة لما له صورة واقع في جميع الصور التصورية والتصديقية ضرورة
ان لكل صورة مطابقة لذي الصورة لاتحادها معه بالذات مع التغاير بالاعتبار وتحقق المطابقة التصور
لما قصد تصوره وهي كثيرة مع مقابلها في التصورات حينئذ ان بعضها مطابق وبعضها غير مطابق و
من قبيل التصورات الكاذبة هي المطابقة لما قصد تصوره فانها وان طابقت لذي الصورة لكنها هنا لا تطابق
لما قصد تصوره كما رأينا شبحا من بعيد هو حجر وحصل منه صورة فرس وقيل لا دخل في تلك الصورة بل في
الحكم الذي يقارنها وهو ان هذا المرئي فرس فلا نقص في نوعه فرس والصورة مطابقة له وفيه تأمل
والتصديقات باسرها فيها هذه المطابقة واللامطابقة ولعل ذلك لا غير التصور في تفسيرها
وان اخذ مطلق الادراك او لم يعتبر مطابقة الصورة للماخذ فيرجع الى ما سنذكره وتحقق المطابقة مع نفس
الامر والواقع فالكلام في الواقع ونفس الامر عبارة عن كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية
بالمحمول ايجابا او سلبا او ما تقتضيه الضرورة والبرهان كما قيل فهي لا تجري في التصورات واما التصديقات
فبعضها مطابق وبعضها غير مطابق وان كان عبارة عن المبادي العالية كما ذهب اليه البعض او عبارة
عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه على ما هو الحق والمطابق بالكسر لا يجب ان يغاير المطابق بالفتح
بالذات بل يجوز ان يكون بالاعتبار اذ ما يفهم من هذا القول ان الشيء كذا في نفس الامر انه قائم
في نفسه من غير فرض واختراع معتبر وبحيث يصح عنه الحكاية بانه قائم وانما اورد المعنى على حدة لان

كثيرا ما يطلق الواقع ونفس الامر على مصداق الحمل خاصة فالتصورات جميعها مطابق لان كل ما تصوره فهو على ما هو عليه
في نفسه وموجود في الذهن اذ ان الحاكية ايضا على ما في نفسه القواعد الحكمية الا ترى انه متصف فيها بمفهوم وجودي
واقعه المفهومية لاشتراك الصادق فيها والموصوف بالوجودي موجود في ظرف الاتصاف او وقع
الانطباق بين طرفي القضية كما في القضايا الحرفية فلكل معنى رابطي تحقق فيها ايضا اما في ضمن السلب او في ضمن الايجاب
واما التصديقات فبعضها مطابق وبعضها غير مطابق وعليك بالتامل الصادق قوله لاتصافه فيها بمفهوم
آه قد يذكر هذا الدليل في المشهور عقيب تفسير الواقع بما هو في العالية لاثبات وجود كل متصور في نفس الامر
والحق انه يجري لاثبات ذلك على تقدير كون الواقع بمعنى القول بان الامر كذا في نفسه كما هو المختار
لان كل ما هو متصور فهو موصوف بصفة ما في نفس الامر فهو في نفسه مفهوم ثابت بلا اعتبار المعتبر و
موجود في نفسه اي يكون وجوده في نفسه بلا شبهة من كون حصوله مما في الذهن على ما هو عليه
بلا فرض واختراع قوله فان قلت المعتبر آه هذا السوال والجواب لم يكن في النسخة القديمة نعم كان حاشية
متعلقة بهذا الموضع وغلط الناسخون في الكتاب وحاصل السوال ان المعتبر في مطابقة الصورة التصديقية
الحاكية عن الواقع المطابقة مع المحكي عنه فكيف يتبادر من صورة الشيء مطلقا كونها مطابقة للذي في الصورة
نعم في الصورة التصديقية بخصوصها مسلم من حيث انها لا يقصد فيها الحكاية عن الواقع بل هي نفس معلومية والجواب
ان الصورة التصديقية بخصوصها من حيث انها حكاية عن الواقع اذا نسبت الى الشيء المطابق يتبادر منها
المطابقة مع المحكي عنه واما الصورة العلمية المطلقة الشاملة لجميع انواع العلوم اذا اضيف الى الشيء فالمتبادر
منه الشيء المعلوم اعني ماله الصورة قوله يطلق العقل على الذهن آه والذهن يعم الحواس الباطنة لانها
محل انطباع الصورة دون الحواس الظاهرة لانها آلات مرقية لاخذ الصور من موادها والاخذ فعل الحس
المشترك وماخذ المعاني الجزئية منها افعال الوهم قوله انما هو لوجود مدرك في الخارج آه توضيحه ان
مدركات الحواس الظاهرة حال الاحساس بها موجودة في الخارج بوجود موادها الحاضرة عند الحس الظاهر
ومخلوطة بعوارضها من غير انطباع صور فيها فيخرج هذا النحو من الادراك لعدم حصول الصورة في الذهن

في الذهن والحق ان مدرك الاب حال الاحساس منطبعة في الحس المشترك وان لم تنطبع في الحواس الظاهرة
والمراد بالانطباع هو مناط الادراك ...
فانها تأخذ الصور ... حال كونها عند الحس الظاهر والاحساس انما هو للحس الظاهر وانه الاخذ
واذا زالت تلك الحالة اي حال حضورها عند الحس الظاهر تزول الصورة من الحس المشترك
وتحصل في الخيال الذي هو خزانته لما مر ان الادراك بتوسط الحواس الظاهرة عبارة عن انطباع صور المحسوسات
في الحس المشترك فان قيل حضور المدرك ووجوده عند الحس الظاهر يكفي في الادراك كما هو مذهب
الاشراقية حيث ذهبوا الى ان الابصار مثلا علم حضوري بكيفية حضور المبصر عند الباصرة من غير انطباع
صورة منه في شيء من الحواس فلا يتم هذا القول لا يتم هذا البرهان لان القوى الجسدانية لما كانت
وجودها لغيرها لم تكن مشعرة لذاتها ولا لغيرها وذاته العلم مطلقا من شان الموجود بالفعل لنفسه كالقدوس
والمراد من الموجود بالفعل
الحق والمجردات العالية واما غيره فالبصر وغيره من المحسوسات والكائنات حاضرة عند الحواس الظاهرة بحسب
وجودها في الخارج مع مقابلتها اياها لكنها غائبة عن القوة العاقلة فالشيء ما لم ينطبع فيها بلا واسطة او
بواسطة القوى الباطنة التي هي محل انطباع صور الجزئيات اما دفعة لم يكن مشعورا بها ولا منكشفا عندها
وبقي دقائق في هذا المرام لا يسع المقام ذكره والتدليس وجب واحدا آه اي هذه الوجوه الثلثة لو كانت
للعدول عن التعريف المشهور الى التعريف بالصورة اي صورة الشيء عند العقل يصير مجموعها وجها
واحدا اذ لا يكفي كل واحد بانفراده لذلك لان الوجه الاول مثلا يستدعي العدول عن مجرد اضافة الحصول
الى الصورة لا العدول عن اضافة الصورة الى الشيء وكذا عن كلمة في الى كلمة عند فحسب نظر اليه يكفي ان يقال
صورة الشيء الحاصلة في العقل وكذلك بالنظر الى الوجه الثاني بانفراده يكفي العدول عن مجرد اضافة الصورة
فيقال حصول الصورة الشيء في العقل وهكذا بالنظر الى الثالث يكفي العدول عن كلمة في مع بقائه كما له فلا يوجب
شيء من هذه الوجوه منفردة للعدول عنه الى هذه التعريف ومجموعها يوجب ذلك فقد يرد قوله كما يتوهم
من كلام بعضهم او ذلك قولهم للاشياء في الخارج اعيان وفي العقل صور فيتوهم من ظاهره اختصاص الصورة
بالموجود الذهني وليس كذلك لان الشيء من حيث الحضور العلمي يسمى صورة ايضا كما لا يخفى على المتتبع ولعله اعتقد اذ ذاك وقع

لما يتوهم ان الضمير المتصل في ماهيته اذا رجع الى الشيء المدرك كان هذا التعميم عين التعميم الثاني والرابع
اذا قرى المدرك فيه بالفتح وايضا ان الصورة لما غيره في العلم بكنه الشيء الى النفس ماهية المدرك فلا وجه
لتخصيصه بالعلم بالكنه وتوجيه الدفع ان المراد بالمدرك ما قصد ادراكه ويلتفت اليه بالذات دون المعلوم
بالذات والمراد بالماهية حقيقته الكلية المعقولة من الشيء بما هي كلية ومعقولة منه اي حاصلة في القوة العاقلة
مع قطع النظر عن الوجود الخارجي بحيث يصح ان يكون مرآة لملاحظته وبالجملة ما يقع في جوابها نقل من الشارح ان
العلم بالكنه هو العلم الحاصل من الحد التام وان غيره هو الحاصل من غير الحد التام ما في مه الثلث وقيل اذا كان
نظريا وينبغي ان يعتقد الاول بكونه مركب ايضا اقول العلم بالكنه مختص بالنظري كما سيجيء ان شاء الله تعالى
وغيره يعم الحضوري الذي لا يكون نظريا ولا بديهيا والاحساس الذي يكون بديهيا فايدة الحيثية الاحتراز
عن الصور الجزئية مطلقا وعن الصور الكلية المعقولة بالعلم الحضوري كعلم الباري تعالى بها من حيث وجودها في المبادي
العالية بل بحسب وجودها في الاذهان وجودا ذهنيا ايضا فانه ليس علما بها من حيث هي كلية معقولة من الشيء وقد سبق ان اراد
بالعينية ما لا يكون مع الغيرية اصلا وبالغيرية ما يشمل الاعتبارية بخلاف التعميم الثاني والرابع فان
العينية هناك اعتبرت مع نفس المدرك لا مع ماهيته والغيرية في الرابع خاصة غيريته بالذات الصورة
في التصور بالكنه عين ماهية الشيء الذي قصد ادراكه ويلتفت بها اليه من غير تغاير اصلا الا ترى ان الحيوان
الناطق الحاصل في الذهن عند قصد ادراك الانسان عين ماهية الانسان من غير تغاير اصلا بخلاف العلم
بكنه الشيء فان الصورة الحاصلة فيه وان كانت نفس المدرك كما اذا تصورنا الانسان وحصل بنفسه
في الذهن من غير ان يجعل مرآة لملاحظة شيء لكنها مغايرة لماهية المدرك اعني الحيوان الناطق بالاعتبار
وكذلك في العلم بالوجه وبوجه الشيء فان الصورة الحاصلة فيهما نفس الوجه وهي مغايرة لماهية المدرك
هذا اذا كانت للمدرك ماهية معقولة فيحوى اما هو ومغايرة له بالاعتبار حتى كونها مرآة لملاحظته
سواء كانت حدا له او ماهية نوعية له اذا كان المدرك جزئيا كما اذا تصورنا زيدا مثلا بالانسان واذا
كان المدرك حقيقة كلية بسيطة وتمثل بنفسه في الذهن فلا ماهية له غير ذاته الحاصلة فيه فلا يكون مدركا

صدر عنها بالكنه بل بكنه الشيء قال الشيخ كل بسيط فان حقيقته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيته وصورته ايضا
وصورته ايضا ذاته اذ لا تركيب فيه واما المركبات فلا صور لها في ذاتها ولا حقيقتها ذاتها انتهى فالصورة الحاصلة بكنه
البسيط وان كانت نفس المدرك لكن ليس منها ما يقال في جواب ما هو ويكون مراة لملاحظة حتى يكون
علما بالكنه فكون الصورة مراة لملاحظة المدرك وعين مهيته الكلية المقول عليه منه مطرد في العلم بالكنه مطلقا سواء
كان بالحد او بالنوع وفي غيره لا فتفكر قوله ومن جهة الاطراد الخ اي العلم بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء اذا
تصور بالاحساس فهو عبارة عن الصورة المرتسمة في الحواس الباطنة وهي ماخوذة من المادة الخارجية مجردة
عنها تجريدا مع لواحقها ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة بالمقابلة والمحاذاة حال كونها عند الحس الظاهر
ثم يحصل بعينها في الخزانة مجردة عن تلك النسبة والظاهر ان المنطبع فيها نفس الهوية الخارجية فهو ان كان
نفس حقيقته المخلوطة بالعوارض يكون علما بكنه الشخصي وان كانت هيئة مخصوصة للعوارض من الشكل واللون
والمقدار مثلا وان كان العقل حاكما عند ادراكه بها بان ما بين تلك العوارض شيء مخلوط بها في الاعيان يكون
علما بوجه الشيء ونقل عنه لانه عبارة عن الحاصل في العقل حال الاحساس ولا شك في انه وجه للاعيان والا
لما اختلف الحال عند الاحساس وعدمه بعد ان كانت المرتسمة في الحواس الباطنة عين الصورة الخارجية
لما اختلف الحال في نحو العلم عند حضور الهوية العينية عند الحس الظاهر وعند غيبوبتها عنه فتدبر واما العلم التصديقي
اعني حصول الصورة الهيئة التركيبية التي ليست مراة لملاحظة شيء فهو علم بكنه الشيء المعلوم القضية وبذاته
ما نقل عنه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك بكنه الشيء ولا علما بالكنه والفرق بين انتهى
والمراد بالصورة في قوله حصول الصورة الهيئة التركيبية واما العلم الحضوري فهو حضور نفس الصورة الخارجية عند المدرك
لا عن تمثل مهيته الكلية في العقل فهو ايضا علم بكنه الشيء فما قصد قوله ان الصورة العلمية من الشيء آه اي ما
ادرك به لا المعلوم بالذات والا فلا ريب في ان الصورة العلمية مراة لملاحظة ما قصد تصوره في التصديق من
ملت حد تره في الانكار الاربعة من العلم وتقسيمه ان الصورة العلمية ان كانت مراة لملاحظة ما قصد تصوره فهي
اي العلم بالكنه وبالوجه وبكنه الشيء وبوجه الشيء فان الصورة العلمية يجب ان يكون [illegible]
بالقياس اليه اما تصور لكنه ان كانت متحدة معه بالذات ومغايرة بالاعتبار وهو على قياس الحد ما يكون [illegible]

ودفيه ان هذا الاضطراب [illegible] حضور مادة الخارجية عند الاحساس وعدم حضورها عند الغيبوبة وهو ما نقل عنه من مخترعات بعض [illegible]

نفس ماهيته المدرك بلا تغاير اصلا كما مر فانها لا يكون داخلا فيه كما هو الحد الناقص والشيخ اراد
في التعميم النحو الاول كما اشار اليه المحشي ره بقوله اراد بالتصور بالكنه ان يحصل حقيقة الشيء له وما
نقل عنه من انه اي حصل بالحد التام نص فيه والمحشي ره اراد في ما يشمل النحوين الا ان يقال اراد المحشي
ره بقوله بالذات الماهية في صور ان المراد انه ان كانت متحدة مع الشيء المرئي بالماهية ومغايرة له
بالاعتبار فالعلم بالكنه فعلى هذا يكون النحو الثاني داخلا في العلم بالوجه لان الفصل القريب مغاير بالماهية
للنوع واما التصور بالوجه ان كانت متحدة معه بالعرض او يعني ان لم يكن متحدة معه بالماهية واما بالقياس
الى النفس الحاصل في الذهن فهو علم بكنه الشيء على كلا التقديرين وان لم يكن مرآة لملاحظته بل يكون هو
المقصود بالالتفات والادراك فهو ايضا علم بكنه الشيء اذا لم يلاحظ معه كونه وجها لشيء بل لوحظ نفسه من حيث هي
واما علم بوجه الشيء فلو لوحظ معه كونه وجها لشيء وان لم يكن ملتفتا لملاحظته فتفكر تدبر وقد لا يكون مرآة
لملاحظته او لا فيه بحث لان تصور الكنه وتصور الوجه في علم الشيء بالكنه وبالوجه تصور كنه الشيء كما حققه المحشي ره
في مواضع عديدة من حواشيه مع ان الصورة العلمية هنا مرآة لملاحظة الشيء الذي قصد تصوره بها ولكن
الا ان يقال ان الصورة هنا وان كانت مرآة لملاحظة شيء آخر لكنها اذا قيست الى نفسها من حيث اي
كانت علما بكنه الشيء اذ ليست هنا صورة اخرى مرآة لملاحظتها والا لكون الشيء الواحد متصورا ومعقولا
بالذات وبالعرض بمعاينة تصور واحد وملاحظة واحدة وبالجملة التصور بكنه الشيء عبارة عن تمثل ذلك الشيء بنفسه
في الذهن من غير ان يكون هناك امر آخر مرآة لملاحظته سواء كان بالاجمال او بالتفصيل والمراد بكون مرآة
لملاحظة شيء آخر وهو لا نفسه فتفكر فيه كما بين في محله وهو ان علم النفس بذاتها وبصفاتها
الانضمامية علم حضوري والصورة العلمية منها النفس قيامها بها من الصفات فيكون علمها بها حضوريا من غير تغاير
اصلا فانه يعني ان العلم في الحضوري عين المعلوم ذاتا واعتبارا فتلك الصورة كما انها علم حصولي تكون علما
حضوريا بلا تغاير اصلا والعلم الحصولي غير الصورة الخارجية للشيء المدرك والعلم الحضوري حاصل منها
فيلزم ان يكون تلك الصورة الخارجية للشيء غير خارجية ولا يخفى ان الصورة ... ان الصورة

الصورة العلمية بحسب نفسها وهويتها العاينة بالذهن من الموجودات الخارجية لترتب الآثار عليها والمعلوم

بالعلم الحضوري الذي هو النفس هويتها العينية فكانت صورة خارجية وبالنسبة الى الشيء من حيث هو هو

علم حصولي وصورة ذهنية فيكون هذا الصورة الخارجية للشيء المدرك اذ صورته الخارجية هو الشيء

من حيث الانكشاف بالعوارض الخارجية دون الصورة العلمية المكتنفة بالعوارض الذهنية لصورة

فالصورة العلمية وان كانت من حيث انها صفات النفس ولها وجود عيني وجود خارجي في ترتب الآثار عليه

من الموجودات الخارجية وعلم حضوري للنفس لكنها صورة ذهنية وعلم حصولي للشيء من حيث هو هو وغير صورته

الخارجية التي هو الشيء من حيث الانكشاف بالعوارض الخارجية فتلك قوله لحصول صورته في الذهن آه

اي صورته العلمية التي هي مرآة لملاحظته ومبدأ الانكشاف واما بالذات كما اختاره الشريف اولا لعرض

كما هو عند المحشي رح بناء على القول بان له الادراكية المخلوطة بها عود وفي الذهن الصورة اي باثره المنتزع منه

والكائن متحدا معه بالذات بناء على ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن بمعنى ان الاثر الحاصل منها فيه

لو وجد في الخارج كان عينها في الهوية ومن هنا قالوا الاشياء في الاعيان توجد فيه بذاتها من حيث

حاصله ان المراد لو وجد بعينه وجود عليه لو وجد يترتب عليه الآثار والمراد لو وجوده لصورته وجود ظلي لا يترتب عليه الآثار مستقلا

يترتب الآثار عليها وفي الذهن صورها توجد فيه بظلالها وآثارها المنتزعة منها المتحدة معها بحسب الماهية

ولوازمها بحيث لا يترتب عليها تلك الآثار فقط قوله صفة ذات اضافة آه اي تعلق بينها وبين المعلوم فقال

علم متعلق بالانسان وبالفرس وغير ذلك وايضا تعلق بالعالم من حيث قيامها به وذلك التعلق من لوازم

وجود العلم وهو يستدعي تحقق الطرفين وينتفي بانتفاء احدهما فاذا انتفى المعلوم انتفى العلم كما ينتفي بانتفاء العالم

لان انتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم فلم يكن الامر الخارجي معلوما بالذات لتحقق العلم مع انتفائه فالمعلوم

في العلم الحصولي هو الشيء من حيث هو الموجود في نفسه لوجود ظلي لا يترتب عليه الآثار وهو الوجود الذهني

فانقلت هذا النحو من الوجود وما يترتب عليه الآثار ايضا فان مناط الاتصاف بالكلية والجزئية والمعلومية

ونحوها هو هذا الوجود كما بين في موضعه قال المحشي رح في حاشيته على شرح المواقف ومما ينبغي ان يعلم ان

معروض الوجود الذهني الماهية من حيث هي هي والعوارض الذهنية مترتبة عليه لا للماهية من حيث انها مع العوارض

الذهنية كيف وجودها بهذه الحيثية وجود خارجي فان وجودها بذلك الاعتبار من قبيل وجود الشي

لغيره والاتصاف الذهني انضمامي قلت المراد بالآثار الاحكام والآثار الخارجية والالتزام العدد في تعريف

الوجود الخارجي لانه لفظي لكونه بديهيا ويمكن ان يقال التعريف للوجود الحقيقي الذي هو مصدر الآثار

ومنشا الانتزاع ومعرفة الآثار الخارجية يتوقف على الوجود المصدري الخارجي فافهم قوله والشي من حيث

العوارض الذهنية آه توضيحه ان معروض تلك العوارض نفس الشي من حيث وهي مترتبة على وجوده لنفسه

في الذهن اعني الوجود الظلي الذي للمعلوم فهي متقدمة على الآثار المترتبة على وجوده للذهن وقيامه به لان

القايم به هو الشي من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية اعني العلم والصورة العلمية وهي بهذه الحيثية

من الاوصاف الانضمامية للنفس وتصير موجودة في الخارج لترتب الآثار الخارجية على وجودها كالانكشاف

والفرح والحزن وغير ذلك والعلم المتعلق بها علم حضوري قوله وان العلم الحصولي علم حقيقي آه لاعتبار

الاول المعلوم بالذات لا للامر الخارجي الذي هو معلوم بالعرض كما توهم البعض وجعل العلم الحصولي علما بالعرض

بحسبه اقول مع تخصيص العلم الحقيقي بالحضوري نظرا الى ان المنكشف اولا وبالذات معلوم الحضوري الذي هو حاضر

بنفس ذاته وبهويته العينية بخلاف معلوم الحصولي الحاضر في الذهن بصورته لا بنفسه فانه ينكشف بتبعية الصورة

العلمية وبواسطتها فتدبر قوله هو ان يحصل فقط آه اي من غير انضمام العوارض الذهنية التي تترتب على الوجود

لنفسه في الذهن اليه انضماما تركيبيا والقيام بما فيها الانكشاف هو وجود الشي للذهن وقيامه به حال كونه

مخلوطا بالعوارض الذهنية كما هو الواقع او مجردا عنها بالفرض والتقدير لهذا الخلط بها ملغى في ترتب الانكشاف

اذ وجوده للمدرك وقيامه به يكفيه على احد الوجهين المختار احدهما لك في الامر للمحشي كما مر قوله لامتناع

التركيب الحقيقي آه ان المراد من التركيب الحقيقي ان يكون بين اجزائه وحدة حقيقية يترتب عليها وحدة

الوجود بالذات فلا يحصل بالمقولتين متباينتين لامتناع ان يكون لحقيقة واحدة جنسان في مرتبة واحدة

ولان لوازمها مختلفان فلا يتحدان جعلا ووجودا اذ الوجود صيرورة الذات فيتوقفان في طرف وجودها

بوحدة الذات وتكثره بكثرة الذوات ومن ههنا منعوا كون الاجزاء التحليلية للمتصل الواحد مختلفة الحقائق

فتذكر قوله ومن زعم آه ذهب المحقق الدواني رح متبعا الى ان التغاير بين العالم والمعلوم
في علمنا بانفسنا اعتباري كتغاير المعالج والمستعلج قال في الحاشية القديمة الجوهر هو النفس من حيث
ان لها ملكة المعالجة والمباشرة من حيث انها قابلة للمعالجة فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال في علم
ذاتها فانها من حيث انها حضر عندها مجردها عالم ومن حيث انها مجرد حضر عند مجرد معلوم فهو نظير ان لم يكن عين
الموضوع المعلوم لا يشتبه دخول هذه العبارة واله على ان المراد التغاير في المصداق من حيث انه يشتبه
تغايرهما بالتغاير بين المعالج والمستعلج المتغايرين بحسب المصداق وصرح باختلاف الموضوعين والموضوع
الماخوذ مع الحيثية هو المصداق ورده المحشي رح بانه لما اشتبه عليه التغاير الذي هو مصداق لتحققها
بالتغاير الذي هو بعد تحققها وتوضيحه ان التغاير بينهما بحسب المفهوم ضروري والذي يصح ان يقال ان تلك الهوية
المجردة من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث هي معقولة اي مع وصف المعقولية
لكن كلامنا ليس في نفيه والمقصود ان مصداقهما هي الهوية المجردة الموجودة لنفسها من غير ان توخذ
معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر وليس الامر فيه كما في المعالج والمستعلج حيث توخذ في الاول حيثية
القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول والعقل بمعنى ما حضر عند المدرك
هيهنا امر واحد من غير تغاير اصلا وفيها مناقشة لان كلام المحقق ظاهر في دلالته على التغاير الاعتباري
ثم ومناقشة على تقدير ان يكون الاشارة بقوله ومن زعم الى المحقق رح [illegible]
بين العاقل والمعقول في علمنا بانفسنا دون العلم والمعلوم فان العلم هو المجرد من حيث
انه حاضر عند المجرد وهو بعينه المعلوم بلا تغاير اصلا والكلام هيهنا فيه دون العاقل والمعقول ويمكن
ان يقال اذا كان المعقول هو المجرد الماخوذ مع حيثية تقييدية موجبة للتكثر بينه وبين العاقل كان العلم
مع تلك الحيثية علما حصوليا قال المحشي رح في حاشية على شرح المواقف لو كان بينهما تغاير سابق
لكان العلم الحضوري صورة منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا وتحقيقه ان العلم بما يغاير العالم اذا
لم يكن نعتا له ولا معلولا له منه يكون بحصول صورته له والهوية المجردة الماخوذة مع حيثية تقييدية مغايرة له
اذا اخذت مع حيثية تقييدية اخرى وليست بين تينك الحيثيتين علية ومعلولية ولا اختصاص ناعت فيكون

علمها بين ما لما حصولها متميز المعلوم بالاعتبار في المحقق والشارح غير مصرح في ذلك الموضع بالتغاير

بين العلم والمعلوم لكنه يلزم عليه من القول بعين العاقل والمعقول تغاير فانه دقيق قوله اما العلم

الباري تعالى آه قال المحشي رح في شرح الرسالة ان العلم يطلق على معان الاول المعنى المصدري والثاني

معنا اضافي انتزاعي والثالث ما هو مبدأ الانكشاف والرابع ما هو حاضر عند المدرك وحاصله في الممكنات

والثالث عين المعلوم في الحضوري وغيره بالاعتبار في الحصولي وقد تحقق في الواجب تعالى جميع

تلك المعاني لكن ما هو عينه هو المعنى الثاني فهو مبدأ الانكشاف جميع الاشياء عنده فيكون كالصورة

العلمية المتعلقة بجميع الاشياء فكما انها مبدأ الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده

منكشف موجودا كان معدوما فكذا هذا النور الذي هو علم الواجب تعالى منشأ لانكشاف جميع الاشياء عنده

موجودة كانت او معدومة فهو علم اجمالي متعلق بالكل من غير اختصاص لشيء دون شيء وذو بعينه

بالعلم الحقيقي والخلاق للصور التفصيلية في الاعيان والاذهان العالية والسافلة وليس معنى الاجمال

هنا ما يقابل التفصيل بالحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة محللة الى صور متعددة ولا بمعنى عدم تميز الاشياء

عند العقل بما عداه بل هو مثل ان يكون بينك وبين من يخاصمك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل

خطر ببالك جوابه دفعة واحدة ثم تفصله شيئا بعد شيء والى هذا اشار الفارابي في الفصوص حيث قال

علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه كثرة ذاته وتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل

في وحدة ذاته فلا يرد ما يتوهم منه من لزوم تكثر الواجب تعالى واتحاده مع الممكنات ونقصان علمه تعالى فان قلت

كيف يراد بالعلم هنا معناه الاجمالي والكلام في تعميم الحاضر عند المدرك وهو علم تفصيلي متحد مع المعلوم بالذات

قلت العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى ايضا حاضر عند المدرك تعالى شانه وهو كالصورة العلمية الاجمالية

لجميع الموجودات اي الحاضر عند المدرك الذي بلا منافيه هو الذي يترتب عليه الانكشاف سواء كان نفس المعلوم كما في علمه

تعالى بذاته او غيره كما في علمه تعالى بالممكنات فتفكر قوله هذا التعميم ليس آه رسم بعض الناظرين ان المدرك

هنا لو قرئ بالفتح يرجع هذا التعميم الى التعميمين الاولين فرده المحشي رح بان المراد بالمغايرة هنا ما بالذات

والمراد في التقسيم الاول السلبي الاعتبارية نظرا الى العلم بالكنه والعلم بالوجه وبما في التقسيم الثاني

الفرق بين هذا التقسيم والتقسيم الاول تبين بوجه اخر اظهر منه لان المراد بالجلية والخفية بحسب

الى تميز المدرك دون نفس المدرك ولذا اكتفى المحشي في بيان الفرق بين هذا التقسيم

ونفسه فلا خصوصية لعلم الواجب تعالى اه الخصوصية تفهم من نظيره من الامثلة السابقة المذكورة في

شقوق التقسيمات كلها لانها بخصوصيتها فلا تراه الا ذكر علم الواجب ثم في محل شقيه يجوز ان يكون

للتمثيل لا للتخصيص فافهم قوله ان للممكن جهتين اه تحقيق المقام ان العلم هو كون الشيء الموجود بالفعل

لشيء موجود بالفعل بالظهور لديه ما بنفسه هو هذا المتصادق في الحضوري او بصورته المساوية اياه في

وذلك انما يحصل بالمجرد فان الظهور هو وجود الشيء لمجرد بل نفس وجوده كما حققه في شرح الاشارات فهما

كما في الحصولي والمراد بالموجود بالفعل ما لا يكون له حالة منتظرة وهي الذوات المقدسة المجردات

والمراد فيما يحمله العلم بالمعنى المصدري هو وجود الشيء بالفعل للذات المجرد وبالمعنى الذي هو عند المدرك نفس الشيء

الموجود وله فما لا المعقولية نفس وجوده للعالم او بعينه بان يكون هو موجودا بنفس ذاته المجردة كما في علمه

تعالى بذاته وعلم المفارقات بانفسها وعلمنا بانفسنا والمعلولية كما في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فانها بأسرها

رابطي الوجود والمعلولية بالقياس اليه تعالى والمناسبة كما في علمنا بالصور الانفعالية كالصورة العلمية وبالجملة

مناط المعقولية جهة وجوده للعالم باحد الانحاء الثلثة كما ان مناط العاقلية كون المجرد الموجود بالفعل بحيث

يكون له وجود شيء بالفعل فالمعدوم بما هو معدوم لا يكون عاقلا ولا معقولا فقد ثبت بالبرهان ان وجود

الممكن بعينه وجود الواجب تعالى لما سيأتي من فعلية الذات والوجود فيه والممكن حيث وجوده لا فعلية ذاته

وجوده فالوجود الحقيقي للممكن هو ذاته من حيث استناده اليه تعالى ذاتا ووجودا فعلمه تعالى بذاته الموجب وجوده

لنفسه ينطوي على علمه بسائر الممكنات المستندة اليه لان فعليته ووجوده هو وجوده لذاته وبذاته ومعنى

قولهم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم بالذات ينطوي في العلم بالمبادي وتوجيه ان نسبة الممكنات اليه تعالى

كنسبة التفصيل الى ماله الاجمالية اي منزلة عندك فيه الحكم فانها مبدا للتفصيل وذلك التفصيل منكشف لك

قبل ان تفصل فكما ان للتفصيل وجودا اجماليا هو عين وجود ذلك الى ان تفصيل يترتب عليه كذلك للممكن وجود ان

[Margin notes, partly legible:] ... الفرق بين هذا التقسيم ... الى تميز العلم بالكنه وبالوجه ... منه رحمه الله

[Marginal note:] لذاته كان ذلك بعينه وجود الممكنات ... المجهولة والمعلولية فعلمه لذاته بعينه علمه بمجهولاته ... العاقلية والمعقولية ... منه رحمه الله

اجمالي هو وجوده الواجب الذي هو مبدأ وتفصيلي مترتب عليه وهذا النحو من الوجود مباين لكل ممكن
عن ممكن اخر لكنه في ذلك التفصيل لكن وجود كل واحد من ذلك التفصيل ممكن من غير سبق الاجمال
عليه بخلاف وجود الممكن فافهم قوله لان وجود الممكن اه قال في الحاشية وقد يستدل على ان
وجود الممكن وجود قائم بذاته واجب لذاته بدليل شريف وهو انه لو كان وجود الممكن قائما به فاما
ان يكون اتصافه به اتصافا انضماميا او اتصافا انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود
موجودا ضرورة ان الاتصاف الانضمامي متوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشأ
الانتزاع هو وجود حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل ثبت كثير من المطالب العالية كعينية الوجود
في الوجود الواجب واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تعالى شانه انتهى توضيحه
ان الوجود بالمعنى المصدري هو وصف انتزاعي للموجودات لا بد له من مبدأ الانتزاع وهو المطلق في
حقيقة والممكن لما كان في نفسه هالكا ومعدوما لا يمكن ان يكون بنفس ذاته مبدأ الانتزاع
فهو الواجب لذاته فانتزاعه من سائر الموجودات لاستناده اليه وارتباطها معه ارتباطا مخصوصا لا يعلم
كنهه وبهذا ظهر عينية الوجود الحقيقي والمصدري للواجب لذاته لان مصداقه نفس ذاته وهو المراد بالعينية
هنا وانه منشأ الانتزاع وما به الموجودية للممكنات فهو الوجود الحقيقي لها وان الكل مستند اليه فيختص
الايجاد به لان المعدوم في نفسه لا يفيد الوجود فالكل تحت قدرته وان علمه تعالى شامل لجميع الموجودات
لان مناط المعقولية جهة الفعلية والوجود وهي راجعة اليه كما مر فتفكر فيه ويعينك على فهم ذلك اه
توضيحه ان الاوصاف الانتزاعية كالزوجية مثلا لها وجود كغيرها في حد ترتب الاثار وهو منشأ الا
بحسبه والاتصاف بها في موصوفاتها وسائر الاوصاف فرق وهو ان يكون وجود الوصف حيث هو هو
من قبيل وجود الشيء لغيره لا بحسب حاله في نفسه كالاعراض بل بحسب حال الموصوف بان يكون الوجود
الموصوف في نفسه بحيث يصح انتزاع الوصف عنه فهذا النحو من الثبوت للامور الانتزاعية بمنزلة الوجود
الذي هو للاوصاف العينية كما حققه المحقق الدواني في الحاشية القديمة لشرح التجريد حيث قال ان الزوجية

الزوجية مثلاً ينتزعها الذهن من الاربعة مثلاً فاذا تحصلت الاربعة في الذهن وانتزاع الذهن منها الزوجية
فللزوجية ثبوت بمعنى انها بحسب وجودها الذهني حاصلة فيه وقائمة فيه واما ثبوت في الذهن ايضا للاربعة
بمعنى انها في الذهن منتزعة من الاربعة ومنشاء الاتصاف بها والثبوت الثاني دون الاول انتهى والدليل على ان
من علم الموصوف بها علم الحيثية التي هي منشاء لانتزاعها عنه علم الاوصاف الانتزاعية فعلمها منطوي في العلم بمبادي انتزاعها
ونسبة الممكنات الى الواجب تعالى شبيهه من وجه بنسبة الاوصاف الانتزاعية الى موصوفاتها في مسلك العقل لا فرق
بين النسبتين عند المحققين من الصوفية فان الممكنات ما شمت رائحة الوجود بل هي من الاعتبارات المنتزعة من حقيقة
واحدة هي حقيقة الحقايق فمن عرف هذه النسبة وعرف حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى مبادي انتزاعها عرف ان
علمه تعالى بالممكنات منطوي في علمه بذاته فعليك بالتامل الصادق قوله فاما العلم التفصيلي الخ اعلم ان للعلم التفصيلي مراتب
اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور في الشريعة وبالعقل الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فان القلم حاضرة عنده تعالى
مع ما هو مكنون فيها وثانيها ما يعبر عنه باللوح المحفوظ في الشريعة وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة
عند الحكماء فان اللوح حاضرة عنده تعالى مع ما فيها من صور الكليات وثالثها ما يعبر عنه بكتاب المحو والاثبات في الشريعة
وبالنفوس المنطبعة الفلكية في الحكمة وهي القوى الجسمانية العلوية التي تنتقش فيها صور الجزئيات المادية فعنده
القوى مع ما فيها حاضرة عنده تعالى ورابعها ساير الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده نعم شانه لكن انقل عنه
من غيره وحاصله ان جميع الموجودات سواء كانت كلية او جزئية مجردة او مادية وسواء كانت صورا ادراكية او امورا
عينية حاضرة بذاتها او بلوازمها وادراكها من جهة فعلية الذات والوجود عنده تعالى لانه موجدها ومبداها فهي تفصيلية
الوجود ما له ومنكشفة عنده تعالى في مرتبة الانكشاف ذاته لذاته فتفكر قوله فناه على ان بينهما العموم والخصوص من وجه الخ
لاجتماعهما في علمنا بغير ذاتنا وصفاتنا فانه حصولي حادث وتحقق الحصولي بدون الحادث في علم العقول بغير ذواتها
وصفاتها فانه حصولي قديم عندهم كما حققه الشارح والمحشي رح وتحقق الحادث بدون الحصولي في علومنا بانفسنا
وبالصفات فانها حادثة حضورية قوله فان البداهة وجودية الخ تفصيل الدليل ان التقابل بين البديهية والنظرية
اما بالعدم والملكة كما يفهم من ظاهر تفسيرها المشهور ان الكسبية هي الافتقار والتوقف على النظر والبداهة عدمه مطلق

مرطة بل مما من شانه ذلك لا ريب في ان الكسبية تستدعي الحدوث والالتئام لان النظرية يترتب حصولها على الحركة

الفكرية الاختيارية ولا يوصف بالبديهية الا ما شانه كك فالحضوري والقديم لا يتصفان بها واما بالعقد فبناء على

كون البديهية اي فرجودية وهي الاستجلائية المغنية عن النظر ومن شرط الضدية امكان توارد هما وتعاقبهما على موضوع

واحد والحضوري والقديم يمتنع ان يكونا نظريين فلا يكونان بديهيين وفيه نظر لانا لا نم ان شرط التضاد امكان التعاقب

ولو سلم فهو بالنظر الى طبيعة الضدين بما هما ضدان بلا مدخلية خصوصية طبيعة الموضوع فتقابل التضاد لا يمنع لزوم

احد الضدين بالنظر الى خصوص طبيعة الموضوع مع جواز التعاقب بالنظر الى طبيعة الضدين فيجوز ان تكون البديهية

من لوازم خصوصية طبيعة الحضوري والقديم وامكان التعاقب مع قطع النظر عن تلك الخصوصية بل بالنظر الى طبائع الضدية

قوله فهذا الكلام كما تراه آه اقول ليس المراد بالعلم المتجدد في هذا الكلام العلم الحادث لان الحادث

اعم من الحصولي من وجه وقوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه

ان توصيف المعارف للتوضيح واوصاف وبالجملة كما ان توصيف النكرة للتخصيص واوصاف تخصيصها

فالمراد بالمتجدد على ما حققه المحشي رح في شرحه للرسالة علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم وهو ليس الا العلم الحصولي

لتخلل احد من الموصوف والصفة بعين الحصولي قديما كان او حادثا وقوله والعلم الحضوري لا يكون بحصول صورة

على ان المقصود منه الاحتراز عن العلم الحضوري دون القديم فلم يثبت اختصاص التصور والتصديق بالحصولي

الحادث عندهم فالانقسام الى التصور والتصديق عندهؤلاء المحققين علة للتخصيص بالحصولي دون الحادث

ههنا ما هو بالبرهان لان ما هو بالذات اعم مطلق من الحصولي لا من وجه فتامل قوله المطلق يوخذ على وجهين

آه تفصيل المقام على ما حققه المحشي رح في حواشيه ان ههنا اصطلاحين فالاول اعتبار المبهمة بالقياس الى

الامور الغير المحصلة والثاني اعتبارها بالقياس الى الامور المحصلة فعلى الاول يوخذ الانسان مثلا تارة مخلوطا بالعوارض وتارة خالية عنها وتارة مطلق وعلى الثاني يوخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شيء متحصلا بالفعل

فيكون نوعا وتارة بشرط لا شيء اي من حيث عدم تحصله به بل يوخذ متحصلا بنفسه بحيث لو انضم اليه امر لقام بنفسه

من حيث انه خارج عنه لا حق به وكل منهما جزء من امرنا لث مركب منهما فيكون في نفسه نوعا متحصلا وتارة

والمراد بالامور المحصلة امور المبهمة في مرتبة ذاتها اي المتقررة مع قطع النظر عن العوارض والاول العوارض الى المحققة لها مرتبة ما خوذة من مرتبة الذات ...

الصورة مرة فيها بالحادث فلا فرق بين التقريرين فتامل ١٢ منه

بالقياس الى المركب جزءا او مادة وتارة لا بشرط شيء اي من حيث هو هو من غير تعرض لشيء اخر فيكون
جنسا ومحمولا وفي الاعتبار الثالث من كلا الاصطلاحين اعتبارات ثلثة الاول اعتبار الماهية من حيث هي
بان تتعلق الحيثية بالماهية ويكون شرحا لتلك المرتبة وعنوانا لها فهو اعتبار مرتبة حقيقتها وحدودها المتقدمة
على العوارض بحسب نفس الامر ضرورة تقدم مرتبة المعروض على العوارض وهذه المرتبة تمتاز عن سائر المراتب
بعرية الماهية فيها عن جميع ما خرج عنها وقطع النظر عنها بالملاحظة دون الذهن والخارج لاختلاط الماهية في كل منها بالعوارض
وهي باسرها مسلوبة عن تلك المرتبة فالماهية بهذا الاعتبار موضوع السالبة ولا يصدق الموجبة منها الا مع المحمول
الذاتي ففي هذه المرتبة يجوز ارتفاع النقيضين لتعريها عن سائر الحيثيات والثاني اعتبارها من حيث هي بان تتعلق
الحيثية بالاعتبار دون المعتبر وهو اعتبار الماهية من غير نظر الى امر اخر من الخلط والتعرية فيشتمل على جميع المراتب
والحيثيات وينقسم الى الكلي والجزئي واذا سئل عنه بانه الف او ليس بالف فالجواب عنه انه الف وليس بالف
ففي هذا الاعتبار ايهام اجتماع النقيضين كما في الاول ايهام ارتفاعهما وموضوع المهملة وهو المراد مطلق الشيء هنا
ولا يصح اسناد احكام الافراد اليه لاتحاده معها وجودا فيتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء افراده موجبتها تصدق
لصدق موجبة الجزئية وسالبتها لصدق السالبة الجزئية والثالث اعتبار الماهية من حيث هي بملاحظة عمومها
واطلاقها بان تتعلق الحيثية بالماهية ولا يكون العموم قيدا لها بل عنوانا في الملاحظة وهي بهذا الاعتبار كلي طبيعي
موجود بوجود ذاتي قبل الكثرة مع قطع النظر عن الكلية واعتبار الاطلاق والعموم في الملاحظة لا ينافي الوجود الذاتي
في الخارج مع عزل النظر عنه وبهذا الاعتبار اعتبار التجرد عن المنوعات والمشخصات من حيث منوعة ومشخصة ولا فرق بينهما
اي المشروط لا بشيء بالقياس الى المنوع والمشخص من حيث هو منوع ومشخص
الا بحسب العبارة والمفهوم دون الغاية والمقصد ولذا اشتركا في الاحكام كالكلية والجنسية والنوعية ونحوها
والجزئية لا بمعنى ان تلك الاحكام في غيرها واعتبار عموم مستلزم لاعتبار الماهية معنونا لا بشرط شيء ولذا لم يجعله اعتبارا اخر
وهو موضوع الطبيعية ولا يصح اسناد احكام الافراد اليه لان الحيثية الاطلاقية تابى عنه ويعبر عنه الشيء المطلق ويتحقق
بتحقق فرد وينتفي بانتفاء جميع الافراد والاشتراك الوجود الذاتي اي الوجود المنسوب الى نفس الطبيعة المتقدم
على الوجود الطبيعي المنسوب الى المعنى المكتنف بالعوارض لا ينتفي ما دام شيء من الافراد باقيا واما مطلق الشيء فهو واحد

في العقل بالوحدة المبهمة التي للشيء المطلق ويتعدد ويتكثر بتعدد الافراد وكثرتها لانه مستجمع لجميع الاعتبارات
فالحكم الشيء المطلق هو حكم الاشخاص فهو موجود بالوجود الذاتي والطبيعي فهو متحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد وما انتفاء
جميع الافراد بالضفة فتأمل بدقة النظر واحفظه فانه من خواص هذا التعليق قوله هو المطلق على الوجه الاول اي مطلق الشيء
تحقيق المقام ان المعتبر في موارد التقسيم هو الشيء المط كما حققه المحشي ره في حاشيته على شرح المواقف
لا مطلق الشيء كما هو المشهور فان المقسم لا بد ان يكون واحدا بالطبيعة ان القسمة احداث الكثرة في الواحد
المبهم فيجب ان يؤخذ من حيث العموم والاطلاق لان الوحدة المبهمة معتبرة فيه هذا فيما لم يكن فيه مجموع القسمين
واخلاف ... احد بما كما هو فيما يكن فيه فلا ينتقض بما ينقسم الى الواحد والكثير والحادث والقديم ومطلق الشيء فلا يعتبر
فيه شيء من الوحدة او الكثرة او سلبهما بل هو مشتمل على جميع الاعتبارات فهو واحد بالوحدة المبهمة التي للشيء المطلق
وكثير بكثرة الافراد ومسلوب عنه الوحدة والكثرة في المرتبة المتقدمة على سائر المراتب الذاتية فقد يذكر في المورد جنس
المقسم ويكون المقسم بالحقيقة نوعه كما هو هنا لان التقسيم انسب بالنفي فيؤخذ ذلك الجنس لا بشرط شيء على الوجه
الاول اعني مطلق الشيء حتى يصح اسناد احكام نوعه اليه واما ذلك النوع المنقسم بالحقيقة فهو مأخوذ من حيث الاطلاق
والعموم كما هو المعتبر فاندفع التناقض بين كلام المحشي هنا وكلامه في حاشيته على شرح المواقف قوله قال
فيه ... التوهم ما هو المشهور من ان ما يتعلق به التصديق معتبر في معنى القضية فاذا فسر التصديق
فاذا فسر التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة كان المعتبر في مفهوم القضية مدركه معنى ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة فافهم قوله ان التخيل والشك آه اعلم ان النسبة اذا حصلت في العقل فلا يخلو
اما ان يكون حصولها في الذهن لا على وجه الحكاية عن الواقع بل من حيث انها نسبة متصورة بين الامرين فهو التخيل واما
ان يكون ذلك على وجه الحكاية فح اما ان يحدث حالة للنفس يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يجوز
العقل نقيضها تجويزا ما واما يجوز تلك النسبة فهو الشك او راجحا او مرجوحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم
والمراد بالنسبة الوقوع واللاوقوع بناء على انها واحدة في جميع هذه الصور فعلى ما قالته حيث زعموا ان في صورة
التخيل والشك والوهم نسبة تقييدية فقط وقد يظن ان في هذه الصور الثلث ادراك الوقوع واللاوقوع

[illegible]

والا وقوع على سبيل التصور دون ادراك النسبة واقعة اوليست بواقعة او امتناع منه ان يكون
على وجه الاذعان والحق انه لا فرق بينها الا باللاجمال والتفصيل في العبارة قوله وربما يقال ان الشك
والوهم ايه والحق لا يتعدى عنه لان العلم مبدا الادراك وهذه الكيفيات تحصل بعده اللغوي انهم يعبرون
من العلم بدانستن بخلاف التصديق فانه يعبر منه بگرويدن والتكذيب يعبر عنه بقبول ناكردن
وعن الظن بگمان قوي وعن الوهم بگمان سست وعن الشك برابر داشتن دو طرف وعن الاستفهام
طلب كردن فهم وعن التمني بآرزو بردن وهكذا نظائرها فهذه الكيفيات مغايرة للعلم ابدا ومتنافية من
سامحة قوله والفاضل ره اه حيث جعل التصديق المنطقي نفس الاذعان وهو ما يعبر عنه بگرويدن بالقطع
اولا بالقطع وهو التصديق اللغوي الشامل للظن والجهل المركب والمقابل للانكار الذي يعبر عنه بباور ناكردن
فلا يتوهم ان ما يعبر عنه بگرويدن بمعنى القطع والتصديق المنطقي يعم الظن والجهل المركبة فقد مر قوله ماخوذ
من الصدق اه اعلم ان الصدق والكذب في اللغة يطلق على معنيين احدهما وصف القضية فيقال
هذه القضية صادقة او كاذبة بمعنى المطابقة للواقع وعدمها وثانيهما وصف المتكلم بمعنى الاخبار بالقضية
مطابقة للواقع والاخبار بالقضية غير مطابقة للواقع هذا باعتبار الملفوظة وانتساب امر الى آخر على ما هو عليه
اولا على ما هو عليه هذا باعتبار المعقولية والتصديق في اللغة يطلق على ثلثة معان وهو ما يعبر عنه بالفارسية
براست داشتن وگرويدن وهما ماخوذان من الصدق بمعنى وصف القول وراست گو داشتن
وهذا هو الماخوذ من الصدق الذي هو وصف المتكلم كما بينه المحشي ره وكذلك التكذيب المقابل له بحسب
كل واحد من معانيه الثلث قال في حواشيه قد خفي الفرق بين هذه المعاني على الجمهور حتى ان المص في شرح
المقاصد لم يفرق بين المعنى الثاني والثالث وفرق بينهما وبين الاول لا على ما ينبغي حيث قال ان التصديق
المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گو داشتن اذا اضيف الى
المتكلم وراستست داشتن اذا اضيف الى الحكم انتهى وقد بين المحشي ره الفرق بينهما بان الفرق بين معنى
الاول والثاني هو ان الاذعان في الاول متعلق بالقضية التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها الى الاذعان

بان هذه القضية مما وهذه ونبه الثانية متعلق بنفس القضية اي الاذعان بان المحمول ثابت للموضوع في نفس الامر
والقضية الثانية حاصل قبل ان يحصل المعنى الاول بالذات ضرورة تقدم الملزوم على اللازم وما ماخوذ منه اولا
وهي من الصدق الذي هو وصف القضية ثانيا كما نبه فيما نقل عنه على شرحه للقريب حيث قال لعل وجه ان
التصديق من باب التفعيل ومن خواصه النسبة الى المأخذ فمعنى صدقت القول نسبته الى الصدق فكان
معنى اللفظ في الاصل ما ذكر والشيخ اوردت والشيخ وفي المعنى الثاني يريد تعبير تلك النسبة فتغير عنه
بنقصان فالاطلاق على الثاني كان ماخوذا عنه بهذا النحو ونحوه من الاشتقاق كما بين في موضعه فكان التصديق
بالمعنى الثاني ماخوذا منه بالمعنى الاول اصالة ولما كان المعنى الاول ماخوذا من الصدق الذي هو وصف القول
كان المعنى الثاني ماخوذا عنه ثانيا وبالواسطة انتهى ومن هنا يظهر وجه تقديمه في الذكر واما باعتبار الحصول فالثانية
احق بالتقديم واما الفرق بينهما وبين الثالث فهو بالذات لتغايرهما بحسب الذات لا بالاعتبار كما زعمه المعمم
فقال قوله هو التصديق الاول اه هذه الاولية بمعنى تقدم الذاتية في الحصول [illegible] في الذكر والاخذ
من المعنى الاول كما مر قوله ليس معنى تنبيه اه يعني الحكم بعينه كان على وجه المبالغة بالنظر الى التلازم بينهما فان
تكذيب كل من الطرفين يستلزم تصديق الاخر وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الاخر فما قوله لا مقابل
ما هو باعتبار المتعلق اه توهم بعض الفضلاء ان المراد باختلاف النوع هو ان الاختلاف بينهما ليس بمجرد
التعلق فقال المحشي رح هذه سفسطة ظاهر البطلان اذ حمل الاختلاف النوعي على ذلك بعيد كل البعد ونابٍ عنه
الفهم السليم كل الاباء ورد لدلالة قول المصرح على انهما يختلفان بحسب الماهية النوعية ظاهرة حيث جعل التصديق
نفس الاذعان وهي كيفية مبادرة والاكيد كما بين توضيحه وذلك ان نقول اه ارجع الاستدلال على مغايرتهما بالنوع
وتقريره ان ماهية التصور والتصديق عند المتأخرين هو الادراك فان كان متعلقا بالنسبة التامة الخبرية
اعني وقوع النسبة المقصودة او لا وقوعها فهو تصديق والا فتصور فما لا اختلاف بينهما ومحط النظر عندهم
هو اختصاص المتعلق والتعلق بالنسبة الخبرية من لوازم التصديق والتعلق بما عداها من لوازم التصور لا فرق ذاتيهما لانها
من اقسام العلم وهو موجود خارجي بالاتفاق وهذا ان العيد ان من الامور الاعتبارية لا يلحق ان يكون

ان يدخل فيه ما بينهما مع انهم صرحوا بتغاير الاعتبارين بينهما بهذين الاعتبارين ولا ريب فيه ان اختلاف
اللوازم وتنافيها يدل على اختلاف ملزوماتها في النفس الامر بحسب تلك اللوازم وليس بينهما جهة التمايز عندهم
الا هذه اللوازم وكذا اتحاد الملزومات في النفس يدل على اتحاد اللوازم فالقول باتحادهما كذلك مع القول
باختلاف اللوازم قول بالمتنافيين فان اتحاد الملزوم بنفسه ينافي الاختلاف اللوازم قول المحشي رح
والتصور ليس له متعلق كذلك ان حمل على خصوص تعلق التصور بما عدا النسبة الخبرية واحدا كان او متعددا
بدون النسبة او معها تقييدية كانت او ناقصة انشائية بخلاف التصديق فانه متعلق بالنسبة الخبرية
وحدها على ما ذهب اليه المتاخرون كان الدليل جدليا وان حمل على عموم تعلقه لكل شيء حتى نفسه
ونقيضه بخلاف ما يتعلق به التصديق كما هو الحق كان الدليل تحقيقيا بل نقول ان اللازم لماهية التصور عموم التعلق
كما هو التحقيق وخصوص التعلق من لوازم ماهية التصديق ومن المعلوم ان اختلاف لوازم الماهية يدل
على اختلاف الملزومات بالماهية فلا يكون بينهما اتحاد نوعي ويكون قوله فالقول باتحادهما اشارة الى الدليل
الجدلي وموطئا كما يشاء فتامل قوله لكل من التصور آه اي لكل من ماهية التصور وماهية التصديق لوازم تختص به
بحسب ماهيته الكلية فان عموم التعلق وكذا خصوصه ليس من لوازم التصور الجزئي والتصديق ومن البين ان التصور
ليس صنفين من الادراك لان الصنف ماهية اعتبارية وهما من الموجودات الخارجية بناء على وجود الكلي الطبيعي
فيجب ان يكون لكل منهما حقيقة مستندة اليها تلك اللوازم فاندفع ما يتوهم من ان تلك اللوازم
يجوز ان يكون صنفية بان يكونا صنفين من العلم قوله ان اختلاف اللوازم آه بناء على امتناع استناد
الامور المتعددة المختلفة الى امر واحد واللوازم من آثاره كما ذهب اليه الشيخ الرئيس او مع اعتبار الوجود مطلقا كما هو
عند المتاخرين ومنهم المحشي واشار رح هذا في لوازم الماهية مطلقا او خصوص كما في لوازم العينية والذهنية
كما ان اتحاده اعلم ان دلالة وحدة اللوازم واختلافها دلالة اللمي لامتناع تعدد العلل المستقلة لمعلول
واحد ثم اعلم ان اصل الوحدة محفوظة من الجانبين واما خصوص نحوها من الشخصية او الطبيعية فغير لازم
في العلة الا الجاعل والمقتضي كما ذهب اليه الشيخ لان تحصيل المعلول مع ابهام الجاعل والمقتضي محال

[illegible]

الوجدان والبرهان وكذلك الجزئي الخارجي كالمادة والصورة على ما بيّنه المحشي رح في شرح المواقف .

ومنها اشكال اورده بناء هذا الاشكال على ثلث مقدمات ذهب اليها القدماء وذكر الشارح رح منها مقدمتين

احديها ان التصور والتصديق متغايران بالحقيقة وآخرهما ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق اذ

لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء وفي كليهما خلاف للمتاخرين وثالثها ما ذكره المحشي رح هو ان العلم

والمعلوم متحدان بالذات بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن خلافا للقائل بالشبح والمثال

لان المعلوم عنده هو الشبح المغاير له بالذات كما هو المشهور والجواب الحق من قبلهم ان التصديق

كيفية غير ادراكية مغايرة بالذات لما يتعلق به والعلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فلا يلزم الاتحاد

بين التصور والتصديق بل بينه وبين المصدق به ولا استحالة فيه وفي تقسيم العلم اليهما بحث والجواب الذي

ذكره المحشي هيهنا فهو مبني على تحقيقه من القول بانه ادراكية وهو قول مستحدث مع ان التصديق

من اقسام تلك [illegible] ايضا محل بحث كما لا يخفى قوله مبني على القول اه مبني القول بتربيع اجزاء القضية على

بنية المحشي رح هو التباين بين التصور والتصديق بحسب التعلق وقد ابطله بالبرهان ثم اراد ابطال ما يتفرع عليه

من القول بتعدد النسبة في القضية لشهادة الوجدان بان المفهوم منها ليس الا نسبة واحدة

ولا يفتقر انعقادها الى نسبة اخرى وبإقامة البرهان ايضا في بحث التصديقات حيث قال الا ترى ان

الحكاية عن الواقع تحصل بالنسبة الحملية ولا مدخل فيها للنسبة الاخرى ولو كانت هناك نسبة اخرى

هي مورد الوقوع او اللاوقوع على ما زعموا لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول وتوضيحه ان الوقوع

ومقابله نسبة تامة لا تتعلق الا بالطرفين فمورد بها اما ان يلاحظ ويؤخذ بحيث يكون من احد جانبيها

وهذا مع انه غير معقول يوجب ان ذلك المورد مستقلا او يجعل ذلك محكوما عليه بخصوصه بها ويعتبر نسبة

اخرى بينهما كما يدل عليه عباراتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون

مستقلا وقد نقل الشارح رح انهم اثبتوا النسبتين حيث راوا ان في صورة الشك قد تصورت النسبة بدون

الحكم اذ ما لم يتصور النسبة لا يحصل الشك وعند ارتفاعه ينضم اليه الادراك كانت الحاصلة ادراك اخر لشهادة

الشك

فالوجدان لا انه يزول ادراك ويحصل ادراك اخر بدله وناقش فيه بان الوجدان يدعي ان
المدرك في الصورتين واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او غيره وقال المحشي رح في
شرح الرسالة ان الشك واليقين والظن والوهم اما كيفية ادراكية فعند ارتفاع الشك يزول الادراك
السابق ويحصل ادراك اخر بدله او كيفية غير ادراكية لاحقة بالادراك فعند زوال الشك تزول
حالة سابقة وتحصل حالة اخرى اقول فيه وعند ارتفاعه ينضم الى الادراكات اي صله ادراك اخر
من غير زوال شيء منها مقترح بان الشك غير مجامع للتصديق والادراكات اي صله عنده باقية
عند التصديق فالشك عنده كيفية غير ادراكية مقارنة لادراك النسبة التقييدية لا مجرد ادراك تلك النسبة
اي مع للتصديق واما التصديق فهو نفس ادراك النسبة الخبرية او كيفية لازمة له كما يظهر من كلام بعضهم نقولهم
تعدد النسبة مبني على القول بتباينهما بحسب المتعلق سواء كانا متباينين بحسب الماهية ايضا اولا ولا دخل
فيه لاتحادهما بحسب الماهية وعدمه ولذا قال المحشي رح كانه مبني على القول بتغايرهما بحسب المتعلق
فقط اي لا بحسب الماهية على سبيل الاحتمال المظنون فمن قال الشارح رح مبني على ما هو المفهوم الصريح
من قولهم من ان الشك كيفية لاحقة بالادراك ولذا الاذعان في صلها ان التفاوت في الادراك بحسب
اقترانه بالشك اولا ثم بالاذعان بعد زواله لا في المدرك فهي بالحقيقة هو الشق الثاني من مناقشة المحشي
رح وانما تردد المحشي بين الاحتمالين الصريح وغير الصريح توسعا وتبرعا فتامل قوله وبعض مقصودهم اه اي ليس
غرضهم من هذا الكلام اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل النسبة الواحدة من حيث انها نسبة
بين الموضوع والمحمول اي باعتبار وقوعها او لا وقوعها لا على وجه الاخبار والانتساب يتعلق بها الشك
ومن حيث انها واقعة او ليست بواقعة اي على وجه الاخبار والانتساب على ما هو عليه او لا على ما هو عليه يتعلق
بها التصديق وقيل ان النسبة الواحدة باعتبار تعلق الادراك بها بدون الاذعان من المتعلقات التصورية
وتسمى بالنسبة الحكمية وباعتبار تعلق الاذعان بها من المتعلقات التصديقية وتسمى بالحكم واعترض عليه المحشي
فيما نقل عنه على شرحه للرسالة بان التغاير في هذا التقرير يتحقق بعد تعلق التصور والتصديق فيلزم ان يكون

متعلق التصديق بعينه متعلق التصور من غير ان يكون بينهما تغاير اصلا وذلك خلاف مذهبهم مع
[illegible] القضية من حيث هي مع قطع النظر عن ان يكون مصدقا بها مشتملة على الحكم اي النسبة التامة
الخبرية [illegible] الحكاية من امر واقعي اقول ليس مقصوده بيان الفرق بين متعلقيهما بهذين الادراكين
بل غرضه ان التسمية [illegible] النسبة الحكمية وكونها من المعلومات التصورية والنسبة بالحكم وكونها من المعلومات
التصديقية منوطا بهذين [illegible] فيجوز ان يكون التغاير بين متعلقيهما منوطا بغيرها واشتمال القضية
في غير صورة الاذعان على [illegible] على اصلهم فتدبر وقد يقال ان النزاع بين الفريقين في معنى الوقوع
واللاوقوع ايضا فعند القدماء عبارة عن الايجاد وسلبه وعند المتأخرين من المطابقة واللامطابقة
فهما ليستا خارجتين من مفهوم القضية فلا فرق عندهم بين الاذعان بمعنى القضية وبين الاذعان بانها
مطابق للواقع ولعل قول المص بعدم الفرق بين التصديق الاول والثاني مبني على هذا وكذا قولهم ان
في الشك ترددا في اصل الحكاية الا ان يقال ان المطابقة التي هي مفهوم القضية هي ان يكون المحمول ثابتا
للموضوع في نفس الامر اذ المفهوم من قضية زيد قائم مثلا ليس الا ان زيدا قائم في الواقع ولا يحتمل عدم
المطابقة وكذا في السالبة لا ان يكون معنى القضية متحققا في نفس الامر اذ ليس متحققا فيها بمدلول
الصدق والكذب والفرق ظاهر وقد حقق المحشي رح فيما نقل عنه على شرحه للرسالة ان مطابقة
القضية للواقع ولا مطابقتها له قد توخذان بمعنى كونها حكاية عنه وعدمه ولا ريب في ان كل قضية في نفسها
حكاية عن الواقع وليس معنى المطابقة الماخوذة في تعريف التصديق بانه الاذعان بان المعنى الذي حصل في
النفس مطابق لما عليه الامر في نفس الوجود الا ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر على وجه الاجمال
لا حصول ان معنى القضية مطابق للواقع على وجه التفصيل فالمطابقة بهذا المعنى ليست خارجة عنها واما
المطابقة بمعنى كون الحكاية واقعة اي متحققة في نفس الامر فهي خارجة عن مفهوم القضية وتفسير التصديق بها
تفسير باللازم وعليه بنى قول المحققين ان الصدق والكذب كلاهما احتمالان عقليان وفي الشك
تردد في هذه المطابقة التي هي من عوارض الحكاية لا في المطابقة بمعنى الحكاية فتامل فانه دقيق قوله بعد التعقل

[illegible]

المفصل اربعة اه المتقدم ان النسبة الجزئية امر مجمل بسيط يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية اعني النسبة
واقعة اوليست بواقعة فالاجمال والتفصيل ههنا بمعنى البساطة والتعبير عنه بالعبارة التفصيلية
لا ما يقال في الحد والمحدود فتأمل قوله لا يمكن فيه آه تحقيقه ان المأخوذ مع عدم الاذعان مجرد عنه
في نفس الامر مطلقا والمأخوذ مع عدم اعتباره وان جوز العقل اقترانه به في جليل النظر لكن يجب
خلوه عنه في نفسه وفي الملاحظة التي هي ظرف الخلط والتعرية وهي سواء على نفس الامر فلا يكون
على تصديقيا لان العلم التصديقي المكتنف بالكيفية الاذعانية من حيث هو مكتنف بها يعتبر فيه الاذعان
اذ لا معنى لاعتباره الا حصوله فيه فلا يمكن خلوه عنه في شيء من مراتب الوجود في نفس الامر اذ
يلزم بطلان الشيء مع فرض وجوده والموجود في تلك الملاحظة مفهوم تصوري دون المكتنف
بالاذعان فعلى العلم التصديقي لا يمكن اعتبار عدم الاذعان ولا عدم اعتبار الاذعان وفي غيره يمكن
كل منهما فتأمل فيه هذا الحكم نظير المثبت لنفسه اه اعلم ان المقسم مهما ليس بنفي كسبية الكل فقط بل
مع نفي بديهيته فيلزم انقسام كل منهما الى البديهي والنظري فهذا الحكم يفيد نفي كسبية الكل فقط على تقدير بديهيته
فقط على تقدير اخر ولا يمكن فيه الجمع بينهما حتى يكون مثبتا لنفسه فهو نظيره بملاحظة كل واحد منهما فيه مثلا.
سبيل البدل ثم انه مختص بدعوى انقسام التصديق اليهما دون التصور اذ بديهية الحكم لا يفيد نفي كسبية
التصورات وكذا نظريته لا يفيد نفي بديهيتها الا ان يراد بالحكم في الترديد القضية بجميع اجزائها فح لا يتم الحصر
في التقديرين المذكورين لجواز ان لا يكون القضية بتمامها بديهيا ولا نظريا فتدبر قوله فلا بد فيها من التصورات
اي سواء كان الفكر لتحصيل المجهول التصوري او المجهول التصديقي لا بد فيه من التصور بوجه ما والتصديق
بالغاية لانه حركة اختيارية والفعل الاختياري يجب ان يكون مسبوقا بهما فعلى تقدير نظرية جميع التصورات
يكون هذا التصور ايضا نظريا وعلى تقدير نظرية جميع التصديقات يكون هذا التصديق ايضا نظريا فيتسلسل الكلام اليه
مذين النظريين وهكذا فلا يحصل النظر فضلا عن النظر فتأمل فيه ليس يمكن ان ينتقل اه قد يتكلف في تقرير
مقدمته ومن ان التصور عبارة عن مجرد التمثل الذهني مع عزل النظر عن كونه مطابقا اولا لانه تصوير بحت

بخلاف التصديق اذ يعتبر فيه مفهوم المطابقة واللامطابقة من حيث كونه حكاية من الواقع فالمطلوب

في كسب التصور والاثر المترتب عليه مجرد الادراك في الذهن وفي التصديق الوجود والعدم الرابطيان

الحاكيان عن الواقع واذا عرفت هذا فنقول لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى تصديق بشيء ما لم يقترن

ذلك المعنى بالوجود الرابطي والعدم كذلك بالوضع لشيء او الحمل عليه والا لم يفد حصول التصديق لان علته

ما يترتب عليه حصوله يجب ان يكون معتبرا باحد ذينك الاعتبارين اذ ما يكون علة لشيء باعتبار لا يفيد حصوله

مع ذلك الاعتبار فليس حكم ذلك الوجود والعدم داخلا في ذات التصديق بان يكون ذلك المعنى يكسب

نفسه في الذهن مقارنا لحصول ذلك التصديق سواء وجد ارتباط ذلك المعنى مع الغير ايجابا او سلبا او لم يوجد

فلا يقع بالمفرد الذي مفاده واثره مجرد التصور كفاية من غير تحصيل احد الاعتبارين سواء كان العقد مليئا

بسيطا بان يحمل عليه وجوده في نفسه او مليئا مركبا بان يعتبر وجوده على حالة تعلقه بالغير بالوضع او الحمل

الا ترى ان الاوسط من حيث تعلقه بالاصغر والاكبر يفيد ثبوت الاكبر للاصغر او سلبه عنه وان لم يوجد

كذلك لم يفد بخلاف ان ذات المفرد للتصور فانه باعتبار نفس حصوله للذهن من غير مدخلية احد الاعتبارين

يفيد تصور الشيء الذي هو الفا لتصور بحيث فلا يرد عليه شيء من الاعتراضين وهذا البيان كما يدل على امتناع

اكتساب التصديق من التصور كذلك يدل على امتناع العكس فتامل بدقة النظر فوره. واما قلت آه هذا استدلال آخر

على تلك الدعوى مبني بظاهره على ثلثة [illegible] اصول الاول ما تقرر عند المشائين بناء على القول بالجعل المؤلف

من ان المعلول وكذا العلة ليس الا الهيئة التركيبية والثاني في ان ما هو معلول بحسب طرف فعلته بحسب ذلك

الطرف يجب ان يتحقق فيه والثالث ان المعلول في التصديق ليس نفسه من حيث هو هو لانه لا يصلح المعلولية

عندهم ولا من حيث حصولها للذهن لانه من باب التصورات بل هيئة تركيبية ذهنية وهي صورة النسبة التي هي حكاية

وتوضيحه ان الصورة القائمة بالذهن لكون القائمة بها انما يستدعي وجود الطرفين في الخارج فتكون

الهيئة الحاصلة منها ومن وجودها للذهن خارجية من باب المطالب التصورية واما الهيئة الحاصلة من اسناد المحمول

الى الموضوع المجعول في الذهن ايجابا او سلبا فهي هيئة تركيبية ذهنية حاكية عن الواقع من باب المطالب التصديقية [illegible]

المعلول في التصور ايضا هيئة تركيبية لكنها خارجية اذ المعلول فيه النفس من حيث هو هو لانه لا يصلح للمعلولية
عنده بل باعتبار حصولها للذهن اذ حصول صورة المعرف بالكسر للذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح فلذا
وهي هيئة خارجية وينتظم هذه الاصول يلزم امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وهذا الدليل ما تقرر
به المحشي رح وستبين لك الجرح والتعديل في مقدماته فكن من المنتظرين قوله على ما تقرر عند المشائين اه
انت خبير بان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الي ان العلة هي التركيبية بل مفادها وخلطها ثم انها ليست
مفاد كل هيئة ولو كانت من الهليات المركبة بل مفاد الهلية البسيطة وكذلك ذهبوا الي ان المعلول مفاد الهيئة
التركيبية اي صلة من الماهية ووجودها اعني المحكي عنه بالهلية البسيطة لا نفس الهيئة اي صلة من اي موضوع و محمول
وجودا كان او غيره والمعلول في التصديق هي الهيئة التركيبية الحكمية اي صلة من اي موضوع ومحمول كان دون
المحكي عنه والفرق بينهما بالذات كما حققه المحشي رح الا ان يقال ان المراد بالمفاد والمحكي عنه هي النسبة
بحسب حصولها في نفسها مع عزل النظر عن خصوص الوجود في الذهن فالمطابق بالكسر هو المطابق بالفتح
والفرق اعتباري فتدبر فيه والفرق ايضا القائل بالجعل البسيط لا ينكر استناد الهيئة التركيبية الي العلة مطلقا كيف
وهم مصرحون بان قوام النفس الماهية وتقومها مستند الي الجاعل والذاتيات واما خلط الماهية بالوجود
فهو مستند الي سائر العلل ومن ههنا اصطلحوا على الفرق بين الجاعل والفاعل فيجوز ان يستند قوام الصور
الذهنية كلها الي المبدأ الفياض وحصولها للذهن كما في الحقائق التصورية والوجود الرابطي والعدم الرابطي
اعني صورة النسبة الحكمية في التصديقات مترتب على سائر العلل والمبادي فهذا الدليل لا يبتني على القول
بالجعل المؤلف بل البناء عليه يوجب ان يكون المعلول هيئة تركيبية بين الصورة الذهنية مطلقا وبين وجودها
في الذهن لا صورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه اللهم الا ان يتكلف بان ذكر ما تقرر عند المشائين في
العلة وكذا المعلول هو الوجود مطلقا ومن القول بالجعل المؤلف ههنا ليس لابتناء الدليل عليه بل لتصوير
جهة المعلولية في التصور والتصديق على وجه التمثيل والتشبيه وبه اندفع المحذور من راسه فتفكر قوله وكذا
العلة اه هذا منقوض بلوازم الماهية فانها عند الشيخ عوارض معلولة للنفس لا هيئة المتقررة حين تقررها

و وجودها لا باعتبار الوجود عموما او خصوصا كما بين في موضعه الا ان يجاب بان المحشي رح
سيحققه ان مراد الشيخ فيما يفهم من كلامه من عدم مدخلية الوجود في لوازم الماهية عدم مدخلية
خصوص احد الوجودين لا مطلق الوجود وبالجملة المقتضي لها هي الماهية الموجودة ومعنى مدخلية
الوجود المطلق وجوب كون المقتضي مخلوطا به عند الاقتضاء والتاثير اذ لو لم يوجد لم يمكن الاقتضاء
كيف ولوازم الماهية آثارها وما يترتب عليه الآثار هو الوجود فتامل قوله فعليته بحسب ذلك الظرف
آه المراد بالعلة ههنا المبادي القريبة التي بها يستفيد المعلول وجوده سواء كانت باقية معه او لم يبق
فلا يرد النقض بالعلة الغائية التي يجب وجودها في الذهن علة لوجود المعلول في الخارج لانها علة
لفاعلية الفاعل واما الصور الذهنية التي يحصل وجودها في الذهن من المبدا الفياض الموجود في العين
فهي من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه نعم الاشراقي ان علمه تعالى بها علم حضوري هو نفس الصورة الخارجية ونسبة
الاذهان كلها وما فيها اليه تعالى كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما فيها اليه عز شانه ويمكن ان يقال
ان الصور الذهنية بحسب حصولها للذهن اي الهيئة التركيبية الخارجية فائضة من الواجب تعالى الا ان بعضها
مستتبعة لهيئة خارجية اخرى يترتب حصولها عليها كما في المعرف بالكسر والمعرف بالفتح وبعضها
يمكن منه انتزاع هيئة ذهنية اعني النسبة في البديهة من نفس صورتي الطرفين مع قطع النظر
عن حصولها للذهن بحيث يكون حاكية من اتحادهما في ظرف ما ثم هذه الهيئة قد يستتبع بانضمام مثلها اليها
هيئة ذهنية اخرى مترتبة عليها ومستفادة منها فهي مستندة اليها لذاتها من غيرها غير مستانف من المبدا
الفياض ولا بأس في ذلك استناد حصول جميع الصور للذهن اليه فتفكر فانه يحتاج الى تدقيق النظر قوله ضرورة
ان ما هو معدوم آه اي ما لا يوجد اصلا لا قبل وجود المعلول ولا معه لا يحصل منه وجود لشيء فلا يرد النقض
بالمعدات الغير الموجودة معه لوجودها قبله على انها ليست من المبادي القريبة التي يستفاد منها المعلول وجوده
لانها مقربة للمادة الى حصول المعلول فيها من مبدئه واما عدم المانع فهو كاشف عن امر وجودي قوله بل الصورة
العلمية التركيبية آه اقول بل تعلق الاذعان بها لا لحصول نفس تلك الهيئة فانها ربما تحصل قبل الاذعان بل

ليل عليها كما في صورة الشك فالمراد حصوله على وجه الاذعان فافهم قوله على تقدير نظرية الكل اه اي على فرض

نظرية جميع انحاء التصور سواء كان بالكنه او بالوجه او بكنه الشيء او بوجه الشيء لا يمكن اكتساب كنه شيء سواء كان

النفس قديما او حادثا والكان المفروض في الاخيرين محالا لانهما لا يترتبان على النظر فلا يكونان

الا بديهيين كما بين في موضعه فعلى ذلك التقدير يكون طرق الاكتساب مختلفة بالضرورة لان الاولين يجب فيهما

تحصيل صورة تكون مرآة لملاحظة ما قصد تحصيله بخلاف الاخيرين والا يلزم الانقلاب بان يكون المتصور

بالذات متصورا بالعرض ففيهما على تقدير الاكتساب تترتب حصول صورة اخرى كذلك على سبيل الاستعقاب

والاستتباع من غير ان يكون احديهما مرآة لملاحظة الاخر فيهما متصوران بالذات فيكون نظير الترتب

النتيجة على الدليل في اكتساب التصديقات والحصار طرق الاكتساب في الحد والرسم الذين هما مرآتان

لملاحظة المحدود والمرسوم مبني على كون الاخيرين بديهيين كما هو الواقع لا على تقدير نظريتهما ايضا كما هو المفروض

ويمكن التزام الانحصار بان يقال ان الكاسب بعد كونه مرآة لملاحظة المكتسب قد يستعقب حصول صورة

مبهمة بالذات وقد لا يستعقب وفي اكتساب الاخيرين يكون على نحو الاول فيستلزم العلم بالكنه للشيء للعلم بكنه

ذلك الشيء بان يحصل هو بنفسه ثم اذا امتثل الشيء بنفسه في الذهن يكون مرآة لملاحظة شيء اخر او لا

ثم يستعقب حصول ذلك الشيء الاخر بالذات وهكذا فتدبر لا يمكن اكتساب كنه شيء اه اي لا يمكن تحصيل حقيقة

شيء بطريق النظر سواء كانت مجملة كما اذا امتثل الانسان مثلا بنفسه في الذهن او مفصلة كما اذا امتثل بحده

فيعم البيان للعلم بكنه الشيء او العلم بالكنه قوله واذا لم يحصل شيء اه اراد بحصول الكنه تمثله في الذهن بنفسه او

بحده ليعم كلا نحويه وليس المراد به العلم بالكنه بخصوصه والا لبطل الملازمة فان تصور الوجه في العلم بالوجه تصور

بكنه الشيء لا بالكنه ولا يلزم من امتناع التصور بالكنه امتناع التصور بكنه الشيء فلا يمتنع التصور بالوجه فتامل

قوله فهو كنه شيء اخر اه فان جعل مرآة لملاحظة ذلك الشيء كان علما به بالكنه وان لم يجعل مرآة له

فهو بالنسبة الى نفسه وكذا بالنسبة الى ذلك اذا لوحظ معه كونه حقيقة له علم بكنه الشيء والثاني بالقياس الى

ذي الوجه علما بالوجه او بوجه الشيء على ذلك التفصيل فافهم قوله فاذا لم يحصل كنه ما اه اي حقيقة ما من الحقائق

في العقل بنفسه الا واحد لامتناع التوجه الى امرين وبامرين في حالة واحدة والصورة العلمية مرآة لملاحظة المعلوم في جميع انحاء العلم فعند حصول

اتية حقيقة كانت بسيطا او مركبة محدودة كانت او معقلة وهذه العبارة قرينة على ان المراد بحصول الكنه في
الملازمة الثانية ما يعم كالاكوية قوله لان اكتساب كنهه آه تحصيل حقيقة كل شيء بالنظر والاكتساب لا بد ان يكون
مسبوقا بتصوره بوجه ما لان الاكتساب بالنظر من الحركات الاختيارية للنفس فلا بد فيها من تقدم تصور المطلوب بوجه
لامتناع طلب المجهول المطلق وذلك التصور على ذلك التقدير موقوف على صرف الزمان من الازل الى حد
معين لان كل وجه لشيء فهو كنه ومبدأ زمان اكتساب الكنه فلو فرض حصوله كان زمان اكتسابه محصورا
من المبدأ والمنتهى فيلزم تحصيل امور غير متناهية هي مبادي ذلك في زمان محصور سواء كان النفس قديما او حادثا
فتوسط وهذا يجري آه اي هذه البيان يجري في كل كنه يفرض حصوله بالنظر والكان وجها لشيء اخر واذا كان
كل وجه لشيء كنها لشيء اخر فلا يمكن تحصيل الوجه ايضا ومن ههنا تم البيان في الملازمتين فتامل قوله وانت
تعلم ما فيه توضيحه ان في تلك تصور الشيء بالحد او الرسم لا بد من التوجه بالذات نحو المجهول الذي قصد تحصيله
بهما وهذا التوجه مقدم على حصول الحد والرسم لانه قبل الحركة من المطالب الى المبادي فلا بد من معرفته بوجه ما
لامتناع التوجه نحو المجهول المطلق ثم لا بد من التوجه الآخر بالذات نحو المبادي المخزونة قبل الحركة منها الى المطالب
ثم لا بد عند تصور الشيء بالحد والرسم من توجه وقصد اخر متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض
فههنا تصور واحد بالذات للحد والرسم وبالعرض للمحدود والمرسوم وقصد واحد على عكس التصور
الذي نحو المتعلق بالذات والى الكنه والوجه بالعرض لا يمكن الا بعد حصولهما بالذات وتصورهما بكنه الشيء فلا يكون مسبوقا
بتصور الكنه والوجه بوجه اخر يكون مرآة لملاحظتهما والا يلزم كون المتصور بالذات متصورا بالعرض والمعلوم بالعرض
مقصودا بالذات في تصور واحد فتصورهما تصور بكنه الشيء بحيث يصير مرآة لملاحظة ذلك الشيء وهذا النحو من
التصور لما لم يكن مقصودا بالذات بل بالعرض لم يستلزم التصور بوجه اخر يكون مرآة لمشاهدته فيجوز ان يحصل
هذا النحو من التصور للوجه السابق على فرض نظرية الكل بصرف الزمان من الازل الى حد معين في حصول مبادئه الغير
المتناهية على وجه الاستعقاب واستتباع كل سابق بحسب حصوله بنفسه لحصول لاحقه بنفسه حتى يكون
تصور كل واحد منها تصورا بكنه الشيء وبالجملة على تقدير نظرية جميع انحاء التصور يكون المجهولات مع اقسام منها

منها ما يصدق بالذات وتصور بالعرض كما في العلم بالكنه والعلم بالوجه ومنها ما هو مقصود بالعرض ومتصور بالذات
كما في العلم بكنه الشيء اذا كان الحاصل فيه مرآة لملاحظة شيء ولابد في الاول ان يكون مسبوقا بتصوره
بوجه اخر بخلاف الثاني لعدم التوجه اليه بالذات عند الالتفات ومنها ما هو مقصود بالذات ومتصور بنفسه كما في العلم
بكنه الشيء اذا لم يكن الحاصل بنفسه مرآة لملاحظة شيء وهو ايضا غير مسبوق بتصوره بوجه ما ثم يطلب حصوله
بوجه اخر والا يكون متصورا بالعرض فهو في نفس الامر واما ممتنع الحصول او بديهي فلو فرض نظريته كان طريق
حصوله كما في القسم الثاني حصول امور متعاقبة بحيث يستلزم حصوله بنفسه فكلام الشارح تام في
امتناع التصور بالكنه دون امتناع مطلق تمثل الشيء في الذهن سواء كان بنفسه او بحده حتى يلزم منه
امتناع تصور الوجه السابق عليه فان قلت الوجه السابق لما كان مرآة لملاحظة المقصود فتصور المطلوب بهذا الوجه يجب
ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه اخر وهكذا امتناع التوجه نحو المغفول عنه مطلقا وان لم يكن تصور كنه ذلك
الوجه مسبوقا فيتم الكلام في امتناع تصوره بالوجه السابق على تصوره بالكنه بجريان ذلك البيان فيه ايضا
قلت تصور الشيء بالوجه لا يجب ان يكون مسبوقا بتصوره بوجه اخر الا اذا كان مقصودا بالاكتساب
كما في الرسوم وهو ههنا من مبادي الفعل الاختياري اعني الاكتساب بالقصد ومباديه لا يجب ان يكون اختيارية
مقصودا بالتحصيل فيجوز حصول ذلك الوجه من غير ان يسبقه الالتفات الى الشيء المطلوب بوجه اخر مترتبا على حصول
امور غير متناهية متعاقبة سابقها مستتبع لحصول لاحقها حتى يحصل ذلك الوجه بحيث يصير مرآة لملاحظة
المطلوب فاكتساب النظري على تقدير نظرية جميع انحاء التصور قد يكون بالقصد وهو مسبوق بتصور المطلوب بوجه وقد لا يكون
بالقصد وهو غير مسبوق به ولما كان ذلك الوجه الحاصل من غير اكتساب بالقصد بحيث يصير مرآة لملاحظة شيء
لا يمكن ان يقصد اليه بالذات ومنها بحث لان تصور الكنه في علم الشيء بالكنه ليس تصورا بالكنه حتى يسبقه التصور
بوجه ما بل تصور بكنه الشيء بحيث مرآة لملاحظة ذلك الشيء فيجوز ان يحصل هذا النحو من التصور على تقدير
نظريته بانجراف الذهن من الازل الى حد معين منه فيحصل مباديه الغير المتناهية على وجه التعاقب
حتى يحصل هذا النحو من التصور كما قلتم في حصول التصور بالوجه السابق عليه وايضا بعد تسليم حصول الوجه السابق

بنفسه في الذهن بحيث يصير مرآة لملاحظة المعلوم بانصراف الازمنة الغير المتناهية في حصول مباديه
الغير المتناهية لا سبيل الى منع تصور الشيء بالكنه لان كل وجه لشيء هو كنه لشيء آخر فاذا حصل ذلك
الوجه بنفسه في الذهن وصار مرآة لملاحظة الشيء الذي ذلك الوجه كنهه كان علما بالكنه لذلك الشيء
فلا يتم الكلام في امتناع التصور بالكنه ايضا وبالجملة الفرق بين التصور بالكنه والتصور بالوجه بكون الاول مسبوقا
بتصور الشيء بوجه ما دون الثاني تحكم فان تم كلام المحقق فيتم فيهما بلا اختلال والا فلا يتم في شيء منهما
ويمكن الجواب بان حقيقة الامر كذلك وهذا نقل عن الشارح رح ايضا بان ما ذكر في امتناع التصور بالكنه يجري
في امتناع التصور بالرسم ايضا فلا وجه لتخصيصه بالكنه لكن غرض المحشي رح ان تحصيل علم الشيء بالحد
ان لم يكن شيء من مباديه حاصلة بطريق الاكتساب بالقصد الاول ومن بدو الامر لا يمكن على ذلك
التقدير وكذا الحال في الرسم فيتم الكلام فيهما خاصة في الوجوه السابق عليهما لانها من حيث انها من
مبادي الاكتساب لا يجب ان يكون مطلوبة بالقصد الاول وان كانت حصولها مترتبا على تعاقب
الامور الغير المتناهية الحاصلة في ازمنة غير متناهية من غير قصد واختيار وانما خص الكلام بالتصور بالكنه
لانه العمدة في تحصيل النظريات والخواص انما تطلب بالضرورة عند تعذر تحصيل الحقائق ومن هنا قيل الرسوم
تقع في جواب ما هو توسعا واضطرارا ويقال اراد بالكنه ما يعم الحد والتوسعة ايضا ولا يتوجه عليه كلام السيد
وهو ان اللازم استحضار المبادي القريبة فان كون الكل كسبيا مع التسلسل يستلزم ان يكون
[illegible] الكسبيات كل مطلق بعلم آخر وهكذا واما اجتماع تلك الاكتسابات والعلوم التي تعلقت بها دفعة واحدة
او في زمان واحد متناه فليس بلازم بل جاز حصولها متعاقبة في زمان غير متناه ولان الكلام في تحصيل
الكنه من ابتداء الامر بعد ان لم يكن شيء من مباديه معلوما فتفكر في هذا المقام فانه مزال الاقدام [illegible]
وما قيل ان هذا مما نقل الشارح ايضا جزم به بعض الفضلاء لكن الشارح رح منع قوله فكيف يتصور الحد فانه
منقوض بالرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة وبالرسم الناقص منهما دون من الجنس البعيد
لان تصور الشيء بالرسم تصور بالوجه وبالحد تصور بالكنه مع ان [illegible] في الجنس ويدفع بان مراد القائل

بكلام الشارح كما ذكره لغوا لما يكفيه ما ذكره المحشي رح ههنا وقد مرت الاشارة اليه فيما سبق في اثناء الكلام ١٢

القابل من المبادي في كل مرتبة من السلسلة اي الحدود التامة للكتسب منها اذ العوارض لا تعطي الكنه وليس

المراد بعض اجزائها لان المشاركة في بعض الاجزاء وان كانت غير متناهية لا يفيد غرضه لان الاجزاء

الباقية المختصة بالكنه على تقدير انقطاع الكل مكتسبة من مبادئها المخصوصة بمبادي غير متناهية ايضا اذ كل جزء

لان العوارض لا تفيد العلم بالكنه وبالبسيط يلزم انتهاء السلسلة لا كتسابه فكل مكتسب في السلسلة مركب ١٢ منه

منه على ذلك التقدير مركب من اجزاء غير متناهية والاشتراك بين الوجه والكنه في الحد التام في اي مرتبة فرض

من المراتب الا متناهية امر حدها او حد الحد او حد حد الحد وهلم جرا اي الى ما لا نهاية ممتازا فضلا عن الاشتراك

في المبادي التامة اللامتناهية فتفكر فانه غامض قوله فيلزم تحقق ما بالعرض آه توضيحه ان السلسلة على تقدير

لا ينقطع الى التصور بالذات يكون واسطة في العلم بما دونه فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واما على تقدير الدور فينتهي اليه

مرتبة او مراتب لكن لا يكسب الانعكاس في التوقف يلزم ان يكون متصورا بالعرض ايضا فيكون كل من الموقوف

والموقوف عليه متصورا بالذات وبالعرض معا بالنسبة الى الآخر وكلاهما ممتنعان بالضرورة فتدبر لكن

[illegible]

هذا الدليل يجري في اكتساب التصور بالكنه وبالوجه لان في التصور بكنه الشيء وبوجه الشيء اذ على تقدير نظريتهما يكون

كل من المبادي والمطالب فيهما متصورين بالذات كما مر ثم لا يخفى على المتفطن ان هذين الدليلين من اقوى الحجج في ابطال

الدور والتسلسل لان استحالة اللازم منهما وهو كون كل واحد منهما متصورا بالذات وبالعرض وتحقق ما بالعرض

بدون ما بالذات بين لا سترة فيه فاحفظه قوله فانه لا يتم آه تفصيله ان مقدمات الدليل مساوية للمطلوب في عدم

البديهية

التسليم عند الخصم فلا ينقطع الكلام معه ولا يتم الدليل عليه بحيث لا يبقى له مجال المنع والاستفسار لا بدعوى

فيها وفي اطرافها اذ عند هذه الدعوى ~~بحيث البديهية محض بل يكفي~~ لا يسمع المنع والاستفسار لاختصاصها

بالنظر فاندفع ما اورد عليه ان التوقف على دعوى البديهية ممنوع بل يكفي دعوى المعلومية فتدبر قوله

ولا يخفى انه لو تم آه اعتراض آخر على الاستدلال او على الشارح بانه لو تم تلك الدعوى بعينها يفيد الانقطاع

الكلام معه لدل على عدم صحة الاستدلال به لاشتماله على ضرب من المصادرة لتوقفه على مقدمة مساوية

للمطلوب في عدم التسليم وهي دعوى بديهية المقدمات واطرافها لانها بمنزلة دعوى نفس المطلوب لاشتمالها على الحكم وتصور

الطرفين فمن يقول بكسبية الكل لا يسلمها بل لا ينقطع الكلام معه عند تلك الدعوى ايضا والمراد بضرب المصادرة

شبيهة لا حقيقة لان العلم ببداهة المقدمات واطرافها لا يتوقف على العلم بالمطلوب اعني نفي كسبية الكل او بداهة البعض
المعلوم من التصور والتصديق وان كان صدق تلك الدعوى في الواقع موقوفا على صدق المطلوب في الواقع ونجوز
ان يحصل العلم بالمقدمات مع صدقه في نفسه بل علمه ايضا يكون موقوفا على صدق المقدمات في نفس الامر لا على علمه لا يقال
ان علم المقدمات وعلم اطرافها من افراد العلم فدعوى بداهتها بعينها دعوى ان بعض العلوم بديهي وهي نفس المط
فتوقف صحة الاستدلال عليها توقف على نفس المط وهي مصادرة بحسب الحقيقة دون التشبيه لانا نقول
المط سواء كان سالبة جزئية اعني نفي كسبية الكل او موجبة جزئية اعني بعض كل منهما بديهي مغاير لدعوى بداهة
المقدمات واطرافها لانها شخصية اي هذه المقدمات واطرافها بديهية غاية الامر انها ملزومة للمط ولا حجر فيه لكنها
لما كانت مساوية للمط في عدم التسليم كان الاستدلال الموقوف صحته عليها غير صحيح لشبهه بالمصادرة
ففي قوله ان دعوى بداهة المقدمات بلا واسطة هي دعوى نفس المط مبالغة من حيث الاستلزام قوله فلا بد ان يراد توجيه
الكلام الشارح لدفع ذلك الاعتراض توضيحه ان دعوى بداهة المقدمات واطرافها بلا واسطة وان كانت في قوة
نفس المط ومساوية لها في عدم التسليم لكن دعوى بداهتها بالواسطة كدعوى بداهة بداهتها وبداهة بداهة بداهتها
وهكذا حتى ينقطع ليست في قوة دعوى نفس المط حتى يكون غير مسلمة بل في قوة دعوى بداهة المطلوب
فكما ان دعوى بداهة المط لا يقبل المنع لكمال ظهورها ويؤول اليها لا يقبل ذلك فلا يكون مساوية لدعوى
نفس المط في عدم التسليم فينقطع الكلام عندها ويتم الدليل اذ كما لا مجال للمنع في المط بعد اقامة
الدليل عليه لا مجال له في تلك المقدمات مع دعوى بداهة بداهتها فالمراد بدعوى بداهتها ما يعم دعويها بالواسطة
لا ما هي بلا واسطة ولهذا قال الشارح يؤول الى دعوى البداهة في المط فليكتف بها والا فاندفع ما قيل
ان دعوى البداهة في المقدمات واطرافها ليس دعوى البداهة لقولنا بعض العلوم بديهي او بعض العلوم ليس بكسبي
وانما هي نفس دعوى ان بعض العلوم بديهي وليس بكسبي فيكون في قوة دعوى نفس المط لا بديهيته وبينهما فرق
نعم لو قيل لا بد من دعوى البداهة في بداهة المقدمات لم يتجه ذلك ووجه الدفع ظ ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان
دعوى بداهة المقدمات بالواسطة وان كانت من حيث انها حكم من افراد العلم بمنزلة دعوى نفس المط الذي يقصد

يقصد اثباته بالدليل لكنها من حيث خصوص كونها حكما بالبديهية على بديهية العلوم لا على نفس العلوم بمنزلة
دعوى بديهة المطلوب التي لا تطلب بالاستدلال بل يقصد بها اثبات المط فينقطع الكلام عندها
بخلاف دعويها بلا واسطة فانها من حيث خصوصها حكم بالبديهية على نفس تلك العلوم فيكون للنظريات
بمنزلة دعوى نفس المط فلا يتوهم ان دعوى بديهة البديهة حكم من جزئيات العلم فيرجع الى دعوى نفس المط
فالمصادرة بحالها ولا يفيد تعميم دعوى بديهة المقدمات لشمل دعويها بالواسطة والحق ان دعوى بديهة
الحكم اي حكم كان بواسطة او بلا واسطة تسبب المنع فيه فدعوى بديهة المقدمات بلا واسطة وان كانت بمنزلة
دعوى نفس المدعى الذي يقصد اثباته بالدليل لكن عند تلك الدعوى لا مجال للمنع فيها ولا في اصل الدعوى بعد اقامة
الدليل عليها فلا مجال للاعتراض منها لعدم التسادي بين نفس المدعى الذي يطلب عليه الدليل وبين دعوى بديهة
المقدمات التي ينقطع السؤال عنها عند تلك الدعوى ولا حاجة الى توجيه المحشي رح لدفع الاعتراض بالمصادرة
نعم لدفع ما اورده القائل على الشارح رحمه الله كما اشرت اليه بقولنا فاندفع ما قيل وانت تقول كانه ابعده
عن النظر من قوله دعوى بديهة المقدمات فتامل قوله يختلفان باختلاف آه يعني انهما صفتان للامر واحد فيختلف باختلاف
احوال الاشخاص ذلك الامر الواحد ليس علما جزئيا لامتناع حصوله لشخصين فهو اما مطلق العلم المتعلق بمعلوم
واحد من حيث هو هو لا على التعيين كالعلم المتعلق بحقيقة الانسان او الملك مثلا فانه مما يمكن اختلافه بحسب اختلاف
العقلاء بان يكون بعض افراده نظريا عند شخص وبعضها بديهيا عند الاخر فهما من صفات ذلك العلم بالقياس الى
العالم لا ان العلم الجزئي الحاصل بالفكر وان فرض امتناع حصوله بالنظر الى نفس هويته بغير الفكر لكن مطلق العلم بمعلوم واحد
كالانسان مثلا يختلف حاله بالقياس الى فاقد القوة القدسية وواجدها او المعلوم من حيث هو هو فهو وان كان
امرا واحدا لكن يجوز اختلافه بالبديهية والنظرية بالقياس الى شخصين وعلى التقديرين يحمل الامكان المنفي
في تفسير التوقف على الامكان بالقياس الى الغير وهو العالم كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بحال صاحب
القوة القدسية ويجوز ان يمتنع حصول الحدس على بعض الاشخاص بحسب خصوصية مزاجه فلا يمكن حصول
المجهول عنده الا بالنظر ولا يلزم امكان حصوله للبعض امكانه للجميع فسقط ما ذكره الشارح في دفعه ههنا وقد يقال

شبيها لا حقيقيا لان العلم ببديهية المقدمات واطرافها لا يتوقف على العلم بالمطلوب اعني نفي كسبية الكل او بديهية بعض
المعلوم من التصور والتصديق والكان صدق تلك الدعوى في الواقع موقوفا على صدق المطلوب في الواقع وتجويز
ان يحصل العلم بالمقدمات مع صدقها في نفسها بل علمه ايضا يكون موقوفا على صدق المطلوب في نفس الامر لا على علمه لان يقال
ان علم المقدمات وعلم اطرافها من افراد العلم فدعوى بديهيتها بعينها دعوى ان بعض العلوم بديهي وهي نفس المطلوب
فيتوقف صحة الاستدلال عليها توقف على نفس المطلوب وهي مصادرة بحسب الحقيقة دون التشبيه لانا نقول
المطلوب سواء كان سالبة جزئية اعني نفي كسبية الكل او موجبة جزئية اعني بعض كل منهما بديهي مغاير لدعوى بديهية
المقدمات واطرافها لانها شخصية اي هذه المقدمات واطرافها بديهية غاية الامر انها ملزومة للمطلوب ولا حجر فيه لكنها
لما كانت مساوية للمطلوب في عدم التسليم كان الاستدلال الموقوف صحته عليها غير صحيح لشبهه بالمصادرة
ففي قوله ان دعوى بديهية المقدمات بلا واسطة هي دعوى نفس المطلوب مبالغة من حيث الاستلزام قوله فكلامه [illegible] توجيه
الكلام الشارح لدفع ذلك الاعتراض توضيحه ان دعوى بديهية المقدمات واطرافها بلا واسطة وان كانت في قوة
نفس المطلوب ومساوية لها في عدم التسليم لكن دعوى بديهيتها بالواسطة كدعوى بديهية بديهيتها وبديهية بديهية بديهيتها
وهكذا حتى ينقطع ليست في قوة دعوى نفس المطلوب حتى يكون غير مسلمة بل في قوة دعوى بديهية المطلوب
فكما ان دعوى بديهية المطلوب لا يقبل المنع لكونها في قوتها ويؤول اليها لا يقبل ذلك فلا يكون مساوية لدعوى
نفس المطلوب ~~[illegible]~~ في عدم التسليم فينقطع الكلام عنده ويتم الدليل اذ كما لا مجال للمنع في المطلوب بعد اقامة
الدليل عليه لا مجال له في تلك المقدمات مع دعوى بديهية بديهيتها فالمراد بدعوى بديهيتها ما يعم دعوى بالواسطة
لا ما هي بلا واسطة ولهذا قال الشارح يؤول الى دعوى البديهية في المطلوب فليكتف بها اولا فاندفع ما قيل
ان دعوى البديهية في المقدمات واطرافها ليس دعوى البديهية لقولنا بعض العلوم بديهي او بعض العلوم ليس بكسبي
وانما هي نفس دعوى ان بعض العلوم بديهي وليس بكسبي فيكون في قوة دعوى نفس المطلوب لا بديهيته وبينهما فرق
نعم لو قيل لا بد من دعوى البديهية في بديهية المقدمات لم يتجه ذلك ووجه الدفع ظاهر ومما ينبغي ان يعلم هنا ان
دعوى ~~[illegible]~~ بديهية المقدمات بالواسطة وان كانت من حيث انها حكم من افراد العلم بمنزلة دعوى نفس المطلوب الذي يقصد

يقصد اثباته بالدليل لكنها من حيث خصوص كونها حكما بالبديهة على بديهة العلوم لا على نفس العلوم بمنزلة
دعوى بديهة المطلوب التي لا تطلب بالاستدلال بل يقصد بها اثبات المط فينقطع الكلام عندها
بخلاف دعويها بلا واسطة فانها من حيث خصوصها حكم بالبديهة على نفس تلك العلوم فيكون الكلام النظرين
بمنزلة دعوى نفس المط فلا يتوهم ان دعوى بديهة البديهة حكم من جزئيات العلم فيرجع الى دعوى نفس المط
فالمصادرة بحالها ولا يفيد تعميم دعوى بديهة المقدمات لتشمل دعويها بالواسطة والحق ان دعوى بديهة
الحكم اى حكم كان بواسطة او لا بواسطة تسبب المنع فيه فدعوى بديهة المقدمات بلا واسطة وان كانت بمنزلة
دعوى نفس المط الذي يقصد اثباته بالدليل لكن عند تلك الدعوى لا مجال للمنع فيها ولا في اصل الدعوى بعد اقامة
الدليل عليها فلا مجال للاعتراض بها لعدم التساوي بين نفس المط الذي يطلب عليه الدليل وبين دعوى بديهة
المقدمات التي ينقطع السوال عنها عند تلك الدعوى ولا حاجة الى توجيه المحشي رح لدفع الاعتراض بالمصادرة
نعم لدفع ما اورده القائل على الشارح رحمه الله كما اشرت اليه بقولنا فاندفع ما قيل واشار بقوله كانه الى بعده
عن الظاهر من قوله دعوى بديهة المقدمات فتامل قوله تختلف باختلاف اه يعني انها صفة للامر الواحد فيختلف باختلاف
احوال الاشخاص من ذلك الامر الواحد ليس علما جزئيا لامتناع حصوله لشخصين فهو اما مطلق العلم المتعلق بمعلوم
واحد من حيث هو هو لا على التعيين كالعلم المتعلق بحقيقة الانسان او الملك مثلا فانه مما يمكن اختلافه بحسب اختلاف
العقلاء بان يكون بعض افراده نظريا عند شخص وبعضها بديهيا عند الاخر فهما من صفات ذلك العلم بالقياس الى
الى العالم لان العلم الجزئي الحاصل بالفكر وان فرض امتناع حصوله بالنظر الى النفس هو بعينه بغير الفكر لكن مطلق العلم بمعلوم واحد
كالانسان مثلا يختلف حاله بالقياس الى فاقد القوة القدسية وواجدها او المعلوم من حيث هو هو فهو والكان
امرا واحدا لكن يجوز اختلافه بالبديهة والنظرية بالقياس الى شخصين وعلى التقديرين يحمل الامكان المنفي
في تفسير التوقف على الامكان بالقياس الى الغير وهو العالم كما اخذه المورد حيث استشهد عليه بكمال صاحب
القوة القدسية ويجوز ان يمنع حصول الحدس لبعض الاشخاص بحسب خصوصية مزاجه فلا يمكن حصول
المجهول عنده الا بالنظر ولا يلزم من امكان حصوله للبعض امكانه للجميع فسقط ما ذكره الشارح دفعه بينا وقد يقال

في شرح حاشية السيد قده الشمسية هذه المقدمة ممنوعة يعني امكان حصول تلك القوة لكل فرد و لئن

سلم فذلك العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقدان يتوقف على النظر فيكون نظرية بالنسبة اليه وان كانت

بديهية بالقياس الى ذاته قوله بالقياس الى الموصوف بالنظري آه يعني ان العالم لانه موصوف بالعلم النظري

والبديهي اذ المعلوم من حيث عدم قيامه بالذهن ليس من صفات العالم وبهذا الظهر ان البديهية والنظرية

تؤخذان في هذا التقرير من صفات العلم آه اعلم انهم قد فسروا النظري والبديهي بما يتوقف حصوله في الذهن

على النظر وما لا يتوقف عليه وبهذا المعنى قيل انهما من صفات العلم وقيل من صفات المعلوم وقد فسروا بما يتوقف

علمه على النظر وما لا يتوقف علمه عليه وعلى هذا يكونان من صفات المعلوم لان علم العلم لا يترتب على النظر وعلى

التفسيرين يمكن ان يوخذ الامكان للنفي في مفهوم التوقف بالقياس الى العالم فيختلفان باختلاف الاشخاص

فتامل قوله الا ان يقال آه اقول هذا اذا اخذت المواد الثلث ذاتية واما اذا اخذت بالغير او

بالقياس الى الغير فالمعتبر فيها ملاحظة حال الغير بخصوصه واشار المحشي رح الى عدم ارتفاع هذا الجواب بقوله الا ان يقال

فتدبر قوله وان قرر الجواب آه هذا التقرير مبني على ان النظرية سواء اخذت صفة للمعلوم او لمطلق العلم يعتبر بالقياس

الى طائفة مخصوصة وهم الفاقدون بقوة القدسية بما هم فاقدون والبديهية ايضا كذلك لا بالنسبة الى جميع

العقلاء فلا يجتمعان في امر واحد ولا يختلفان باختلاف الاشخاص بخلاف التقرير الاول وبما حررنا تحقيقه

لا يتوجه ما ذكره الشارح رح لدفعه ولا ما ذكره المحشي رح لدفع المنع الذي يرد على قول الشارح رح لان امكان

تلك الحصول القوة لكل فرد بالنظر الى طبيعة لا ينافي امتناع حصول النظر للفاقد من حيث هو فاقد الا بالنظر

فتفكر قوله هذا الجواب مبني آه اي الجواب بالتصرف في معنى التوقف بان يجعل عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط

الفاء حتى يقال اذا وجد فوجد سواء كانت البديهية والنظرية من صفات المعلوم او من صفات العلم كما يدل

عليه كلام الشارح رح مبني على جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد اذ حينئذ امكان حصول النظري بالحدس

لا ينافي التوقف على النظر لوجود تلك العلاقة بينه وبين الحدس قوله والحق ما ذهب اليه اه واستدلوا

عليه بان الممكن كما يفتقر في وجوده الى وجود العلة كذلك يفتقر في عدمه الى عدم العلة فلو جاز توارد العلل المستقلة



المستقلة على امر واحد سواء كان على وجه الاجتماع او على التعاقب او على التبادل فلا يخلوا اما ان يكون لخصوصية كل منها مدخل في وجوده وعدمه فلو فرض وجود احدهما وعدم الاخرى فان لم ينعدم ذلك المعلول بعدم الاخرى يلزم الترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح لان العدم لا يحتاج الى التاثير وهكذا لم يوجد او اجتماع النقيضين وفيه نظر لان العدم يكفيه عدم التاثير في الوجود فعلته عدم علة الوجود واذا فرض ان علة الوجود تحقق احدى العلتين فلا نسلم ان علة العدم عدم احديهما لا على التعيين بل انتفاؤهما معا ولو سلم فعلة العدم عدم احديهما التي وجدتها المعلول ابتداء كما ذهب اليه القائلون بالتوارد على وجه التبادل فتدبر او لم يكن لخصوصية شيء منها مدخل فيكون الخصوصيات ملغاة والعلة هو القدر المشترك فالمعلول لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه فانقلبت ما ثبت بالبرهان هو ان يكون الموقوف عليه التام بحيث لولاه لامتنع هو القدر المشترك بين النظر والحدس وذلك لا ينافي تحقق العلاقة المصححة لتخلل الفاء بين المعلول وبين كل واحد من تلك الخصوصيات التي هي مواد تحققه فيجوز ان يترتب حصول النظري على القدر المشترك بين النظر والحدس اعني الانتقال من المطالب الى المبادي وبالعكس سواء كان على سبيل التدريج وهو النظر او على الدفعة وهو الحدس ويكون كل منهما موقوفا عليه ايضا بمعنى صحة تخلل الفاء بينه وبين حصول النظري فلم يندفع جواب الشارح قلت الجواب مبني على التصرف في معنى التوقف وهو مبني على تجويز التوارد بين العلل على وجه التبادل بان يكون لخصوصية كل منها مدخل على وجه البدل من بدو الامر وقد ثبت بالدليل عدم مدخلية تلك الخصوصية اصلا الا بالعرض والعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقيقة بين المعلول والعلة المشترك بما هو هو من حيث سنخه الفردية لا لخصوصها وتلك العلاقة هي التي بها يمتنع حصول المعلول بدون العلة فلم يكن للتوقف معنى آخر فلا يتم الجواب فالتوقف والترتب والاحتياج بمعنى واحد وهو لولاه لامتنع فالمعلول لا يستند الا الى ما يمتنع حصوله بدونه ومما ينبغي ان يعلم ان الشيخ ذهب الى ان الواحد بالشخص لا يستند الا الى الواحد بالشخص والواحد بالطبيعة لا يستند الا الى مثله هذا في غير العلة اي علة المادة والصورة لان ابهام هذه العلل في باب البرهان والوجدان فالقدر المشترك لا يبعد ان يكون الا من الشرائط والمتممات فافهم قوله ملغاة في التوقف اه

سواء اخذ بمعنى صحة تخليل الفاء او بمعنى الترتب والاحتياج قال في حاشيته على شرح المواقف يطلق
العلية على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه والثاني كونه مترتبا عليه اي كونه بحيث لولاه لامتنع
وجود الاخر وكونه متقدما عليه بالذات وهما متلازمان ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب عليه والمترتب عليه
هو المحتاج اليه انتهى اعلم ان التوقف في اللغة درنگ كردن واذا تعدي بعلي يتضمن معنى الترتب فيكون
معناه لولاه لم يصح له وجود الاخر وفي الترتب معنى التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج واما قوله في تلك
الحاشية في تعريف النظر والمبين بل المراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج فهو مبني على المشهور على وجه المماشاة
مع الاذهان الى انه عبارة عن صحة تخليل الفاء بناء على تجويز التوارد في العلل على وجه البدلية وقد ابطله
وغيره من المحققين كما بيناه قوله انما هو القدر المشترك سواء كان طبيعة تلك العلتين من حيث هي
او من حيث سنخ الفردية المشتركة بين خصوصيات الافراد فتامل قوله وترتب في اعتبار العقلاء
اي بين هذه المعاني تلازم في الوجود وترتب عقلي لان احتياج المعلول مقدم على صدوره من العلة و
وصدوره منها على وجوده ووجوده مقدم على تأخره عن العلة تأخرا مقارنا لتقدمها عليه لانهما متضايفان
يكونان معا في التعقل والتحقق فيقال احتاج فصدر فوجد فتأخر وتقدم عليه علته واما التلازم فلما مر في
الترتب والاحتياج قوله المعلومات تختلف اه تفصيله ان النظرية والبديهية عند المحشي رح من صفات
المعلوم والمعلومات مختلفة بحسب الحصول الذهني فبعضها قد يترتب حصوله على النظر وقد يترتب على غيره
كالحدس والبعض الاخر منها لا يمكن حصوله الا بغير النظر والحصول بالنظر وبغيره متغاير
بالشخص بحيث لا يمكن حصول كل منهما بما يترتب عليه الاخر وطبيعة حصول المعلومات الاولى سواء اخذ
من حيث هي كما في موضوع المهملة او من حيث الاطلاق كما في موضوع الطبيعة يمكن تحققها ابتداء بكل من النظر والحدس
على وجه البدلية بان يكون العلة هو القدر المشترك بينهما والمعلول طبيعة الحصول على سبيل التوزيع بين افرادها
ومن ههنا عدل عن الاحتياج الى الترتب في حاشيته على شرح المواقف بناء على الفرق بينهما كما هو المشهور
واعتبر ثمه في تعريف النظر كلا من الحصول المطلق ومطلق الحصول ومبنى الكلام ههنا على التحقيق وهو التلازم

انه لازم لما عبر التوقف بمعنى الاحتياج في تعريف النظري بحسب مطلق الحصول بالنظر الى خصوصيا ته بناء على صحة اسناد احكام الجزئيات الى مطلق الشيء ولم يعتبر الحصول المطلق اذ حكم الجزئيات لا يسند اليه فا الاولى نظريات والثانية بديهيات فالمراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول بان يتوقف فرد من حصوله على النظر بناء على ان مطلق الشيء يسند اليه حكم الفرد المعين البتة وفي تعريف البديهي الحصول المطلق بان لا يتوقف جميع افراد حصوله عليه على ما تقتضيه المقابلة بينه وبين النظري ولم يعتبر ذلك في تعريف النظري بناء على ان الشيء المطلق قد لا يسند اليه حكم الفرد بعينه لان علته بالحقيقة منها هو القدر المشترك بين النظر والحدس وحصوله لكل منها ممكن فلا يحتاج الى فرد منه بخصوصه واعترض عليه بانه لا يتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور والتسلسل اذ يجوز انتهاء السلسلة الى نظري حاصل بالحدس والجواب انا نمنع صدق ذلك اتمام ذلك الدليل ولو فرض اتمامه فبالقياس الى من في القوة القدسية بانه قد يقال قوله هو الحاصل في الذهن من حيث هو اه لا يقال ان المعلومات مختلفة بواسطة اختلاف حصولها في الترتب على النظر وعدمه والواسطة في الثبوت من حيث ان اختلاف انحاء الحصول في الذهن علة لاتصافها بالنظرية والبديهية فكيف يقطع النظر عن الحصول لانا نقول المقطوع عن النظر حينئذ الحصول على وجه التقييد في البيان والعنوان دون التعليل وايضا الحصول الذي يختلف المعلومات بحسب اختلافه هو الحصول الظلي الذي لا يترتب عليه وهو الوجود في الذهن لنفسه ومن خواص المعلومات لا ما هو للذهن وهو الحلول فيه والقيام به ومن خواص العلم وهو المعزول عن النظر ههنا فالمعلوم بالقياس الى وجوده الظلي والكائن ماخوذا بشرط شيء لكنه بالقياس الى الوجود للذهن وهو الوجود الاصلي ماخوذ لا بشرط شيء ومن حيث هو هو لا يقال الحصول في الذهن عند المحققين نفس الحلول فيه كما حققه في سائر حواشيه وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله لا الحاصل في الذهن من حيث هو فيه اي العلم ولما كان الوجود مطلقا معنى مصدريا انتزاعيا لا يرجع افتقاره الى العلة وترتبه عليها الى معنى محصل غير ترتب منشا انتزاعه ومطابق حمله النفس الشيء على ما يصح انتزاع الحصول عنه واي حاصل بهذا النحو من الحصول ليس الا العلم فالاثر المترتب على النظر والمحتاج اليه اولا وبالذات هو العلم دون المعلوم الا بالعرض

ولو قيل يجب لكون النظري والبديهي حينئذ ما يترتب علمه على النظر وما لا يترتب علمه عليه وهو من صفات المعلومات

فيقال لك هذا مخالف لما سيصرح به المحشي فيما بعد ان المترتب على النظر اولا وبالذات هو نفس الشيء من حيث هو موجود اي

المعلوم وثانيا وبالعرض هو الشيء من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لانا نقول قد حقق المحشي وغيره من المحققين

بان الشيء الواحد يجوز ان يكون له في الذهن وجودان باعتبارين احدهما يحذو حذو الخارج في ترتب الآثار

وهذا من خواص العلم والآخر يحذو حذوه وهو من خواص المعلوم وهذا هو المراد في قوله المعلومات تختلف بحسب الحصول

في الذهن فافتقار هذا النحو من الوجود يرجع الى افتقار المعلوم واما قوله حصول الشيء في الذهن نفس الحلول فيه

حجرا قيل ان الحاصل في الذهن غير القائم به بالذات لمعناه ان الحاصل نفس القائم وغيرهما باعتبار فالحصول

الذي يترتب عليه الآثار نفس القيام بلا تغاير اصلا فان قلت قد حقق المحشي رح وغيره ان الشيء اذا حصل في الذهن

يكتنف بالعوارض الذهنية لكن العقل قد يلحظ اليه مع عزل النظر عنها فيكون ذلك الشيء من حيث هو موجود في هذه

الملاحظة التي هي ظرف المعرفة وهذا النحو من الوجود الظلي لانه متفرع على النحو الاول الذي هو مبدأ الآثار [illegible]

للمعلومية بالذات لان هذا هو الظل التحليلي بعد تحقق العلم والمعلوم المترتب على النظر قلت ان الوجود الظلي المختص بالمعلوم

والمتقدم على حصول العلم والاكتناف بالعوارض الذهنية غير الوجود في ذلك الوجود في ذلك الملاحظ المتأخر

عن العلم والمعلوم لان العقل اذا ادرك الاشياء ياخذها مجردة عن العوارض الخارجية فتحصل ماهياتها المرسلة

في الذهن اولا بنفسها حصولا لا يترتب عليه الاكتناف فيكتنف بالعوارض الذهنية التي مترتبة

على هذا الوجود فتصير قائمة بالذهن وهذا القيام هو الوجود الغير المترتب عليه الآثار الخارجية كالانكشاف

ونحوه وهو الوجود الاصلي كما ان الاول هو الظلي فعروض الوجود الذهني هو وجود ظلي وجد في نفسه

هي الماهية من حيث هي هي والعوارض الذهنية مترتبة عليه المتهيئة من حيث انها مع العوارض الذهنية كيف

وجودا بنفسها حقيقية وجود خارجي ومن قبيل وجود الشيء بغيره واتصاف الذهن بها اتصاف انضمامي

كما مر وبهذا ظهر ان الوجود الظلي وان لم يكن مبدأ الآثار الخارجية كالانكشاف والحزن والفرح ونحوه

لكنه قد يترتب عليه الآثار في الجملة كالكلية والجزئية والبديهية والنظرية وغيرها من المعقولات الثانية والخصوصية

الخصوصية التي يمتاز بها معلوم شخص من معلوم شخص اخر وان كانا متحدين بحسب الماهية لان تعدد
الحصولات تعدد الخصوصيات المترتبة عليها وهذه الخصوصيات لا ينافي عروض الكلية ونحوها للمعلومات
وبهذا ظهر سر قولهم ان الكلي بما هو كلي حاصل في الذهن بالذات مع ان ما حصل فيه مخصوص بالخصوصية الذهنية
والضا ليظهر ان وجود المعلوم في الذهن مقدم على وجود العلم وظلية بالقياس الى الوجود الخارجي محققا
كان او مقدرا فتامل حق التامل جدا قوله لا يختلفان باختلاف الاشخاص آه لان حصول المعلوم
بالحدس لا ينافي توقف مطلق حصوله على النظر وهي النظرية ومناط سلب التوقف عن جميع افراد حصوله
فلا يكون الشي الواحد نظريا وبديهيا سواء نسب الى شخص واحد بحسب اوقات مختلفة او الى شخصين بحسب
زمانين او زمان واحد لان نسبته الى الاشخاص مقطوعة عن النظر في اتصاف الشي بهما قيل لا يمكن
الاتصاف بالنظرية والبديهية لا للعلم ولا للمعلوم بالقياس الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات
لان الحصول المعتبر في مفهومهما هو الحصول اولا وهو اما بالنظر او بدونه وانت خبير بان ما حصل في الذهن
بالنظر بعد النسيان مترتب على النظر فهو نظري وان كان قبلها حاصلا بالحدس فكان بديهيا عند القائل
باختلافهما بالاوقات فتدبر قوله هذا الجواب مبني آه فيه اشارة الى الجوابين السابقين ليسا مبنيين على ذلك
بل يجريان على تقدير كون البديهية والنظرية صفتان للمعلوم كما فسرناهما فتذكر قوله قد عرفت آه اي من الجواب
الصواب نقل عنه وقسمة العلم اليهما لا ينافي ذلك لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظرية والبديهية يصير علما
انتهى توضيحه ان النظرية والبديهية من العوارض الذهنية المترتبة على الوجود في الذهن والشي بعد الاكتناف
بها يصير فانيا بموجود الوجود اصيل يترتب عليه الانكشاف فيكون علما وتلك العوارض يجب ان تكون
حاصلة له في هذه الحالة ايضا والا لصار الشي من حيث هو هو علما ومعلوما من غير تغاير اصلا ويصير الشي الواحد
باعتبار واحد معروضا للوجودين في ظرف واحد فتفكر قوله هو نفس الشي من حيث هو آه قد عرفت ان المعلوم
بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن مقدم على وجود العلم بالذات فيجب ان يكون حصول المعلوم هو المترتب على
النظر او غير المترتب عليه ثم يصير بعد الاكتناف بهما علما مترتبا عليه او غير مترتب عليه ثانيا وبالعرض قوله

[illegible]

فالتوقف عليه بحسب تشخص العلم اي حاصل من جهة الموضوع فتامل ١٢ منه

مع انه لا اختلاف بين العلمين اه لتفصيل العلم بحسب الحصول بالنظر والحدس إمّا من تلقاء التشخص
وهو باطل لانه عرض انما يتشخص بوجوده في المحل اي العاقل وحصول القوة القدسية ممكن لكل عاقل فحصول كل
علم لكل عاقل لكل من النظر والحدس ممكن كما سبق بناء على جواز التوارد بين العلل فلا يكون اختلافها بالنظر و
الحدس من لوازم التشخص المترتب على وجوده في العاقل وإمّا من تلقاء الحقيقة بان يكون للحاصل بالنظر حقيقة مستدعية
للحصول به وللحاصل بالحدس حقيقة اخرى مستدعية للحصول به وهو ايضا باطل لان حصول كل شخص من العلم كما يمكن
بالنظر يمكن بالحدس والشخص الواحد لا يمكن ان يندرج تحت حقيقتين مختلفتين او يوجد في احدهما لازم
الحقيقة الاخرى ولما كان هذا البحث من المحشي مع الزامه على الشارح فلا يرد عليه جواز توارد العلل
على معلول واحد باطل كما مرّ فكيف يتم ما بني عليه وايضا يجوز ان يمتنع لبعض الامزجة بخصوصها حصول القوة
الحدسية فتدبر اما المعلومات فهي مختلفة الحقائق ولها حصول ذهني في النفس لا للمحل فيجوز اختلاف بحسب خصوص
حقايقها كالماهية المركبة من الجنس والفصل فانها بخصوص حقيقتها لا يمكن مطلق حصولها بالكنه الا بواسطة
مباديها فيكون فرد من مطلق حصولها ولو كان مقدرًا مترتبًا على النظر بخلاف البسيط فانه اما ممتنع التصور
كالواجب لذاته او يكون حصول كنهه بلا واسطة البتة انتهى وهو لا يختلف اه تفصيله ان مناط النظرية
والبداهة على التعريف الاول حصول العلم بنفسه لا بالقياس الى العالم فلا يختلف بالتوقف وعدمه باختلاف
حال العالم فيتوجه عليه الاشكال المذكور ويحتاج الى الدفع بخلاف حاله على هذا التعريف المعتبر فيه
حال العالم اي التحصيل فالتوقف وعدمه فيه بالقياس الى الغير فيلاحظ فيه خصوص حاله فلا يرد عليه
الاشكال اذ يجوز ان يتوقف تحصيل علم جزئي على النظر لفقد القوة الحدسية حين هو فاقد
ولا يتوقف عليه لغيره فاندفع ما قيل ان كلمة الناظرين اتفقت على انه لا فرق بين التوقف
والاحتياج في المعنى حتى يوجب كون الامر الشيء لا بد منه في الاول ووجه الدفع ان بناء الكلام
ليس على الفرق ما بين التوقف والاحتياج بل على لفظ التحصيل والحصول وانت خبير بان العلم الجزئي ممتنع
حصوله لشخص وايضا امكان حصول تلك القوة لجميع العقلاء كما هو المسلم عند الشارح ينافي التعريف

في التعريف على النظر مطلقا سواء اعتبر في الحصول او في التحصيل فلا فرق بين التعريفين الا ان يراد
بالفاقد شخص واحد بحسب زمانين ويوخذ الفاقد بشرط الفقدان كما في المشروط بشرط الوصف كما نقل
من الشارح لا يجوز ان الوصف الا اذا كان الوصف لازما بالنظر الى هويته بعض الاشخاص فيمتنع حصول
تلك القوة له وان امكن بالنظر ماهيته من حيث هي هي فتدبر قوله فيجوز ان يكون آه انت تعلم ان العلم الخرى
يمنع حصوله لشخصين فضلا من اختلاف بالقياس اليها فتدبر ولو جعل البديهية والنظرية من صفات المعلوم
فالامر على هذا التعريف اهون بلا ريبة باعتبار العالمين اه او باعتبار العالم واحد بحسب الوقتين كما
يدل عليه عبارة الشرح حيث قال باختلاف الاشخاص والاوقات ولم يعتبره المحشي اي لان الاعراض المتماثلة
القائمة بموضوع واحد مختلفة بحسب التشخص باختلاف الازمنة فلا يكون واحدا بالشخص واما لان ذلك العالم يعتبر له
بالمعنى بحسب اختلاف حالتين قوله حصوله اي الحصول للعالم اه حاصله ان وجود العلم وجود رابطي
فانه توقف على النظر وعدمه في ذلك التعريف ايضا بالقياس الى الغير اعني خصوص حال العالم كما في التحصيل
فالحال واحد قوله في وجود العرض هو بعينه آه ان الجمهور ذهبوا الى ان للعرض وجودا في نفسه هو غير
الحلول والوجود الرابطي الذي هو نسبة مخصوصة بينه وبين موضوعه والاوصاف الانتزاعية وجودية كانت او عدمية
مشاركة للاعراض في هذا الارتباط وان لم يكن لها وجود في نفسها الا الامور العامة كالوجود والامكان
ونحوها فانهم قالوا ان مناط صدق الحمل بالعرض في الاوصاف مطلقا غير الامور العامة هو الوجود الرابطي المسمى بالحلول
والقيام وهذا الارتباط منوط بوجود الصفة في ظرف الاتصاف سواء كان ذلك الوجود بحسب حالها في نفسها
كما في الاعراض او بحسب حال الموصوف بان يكون وجود الموصوف في ذلك الظرف على حيثية زائدة لاجلها يصح
انتزاع الصفة عنه فالوجود في نفسه من لوازم صدق الحمل في الاعراض خاصة دون غيرها وبه يمتاز
مصداقها من مصداق غيرها والاخر يدعي ثوب ابيض مثلا كان في مصداق الحمل العرضي واما الامور
العامة فلها خطط بحث مع موصوفاتها بمعنى انها لا يحاذيها امر آخر في الموضوع زائد على وجوده في ظرف
الاتصاف حتى اذا انتزاعنا عنه الوجود والامكان مثلا يطلب ذاته فلم يبق موجودا فليس لها حلول في

للمعلومات وهي بعينها مرتسمة فيها ولا يلزم من عدم المشاركة في العلم عدم المطابقة والا يلزم عدم
مطابقة المحسوسات والموهومات لما هي في الخزانة لان الخيال والحافظة غير مدركة عند محققيهم لما يرتسم فيهما تأمل
فيه قوله من حيث هو تصديق آه اقول لا نم عروضها للتصديق الذي كيفية غير ادراكية لاختصاصها بالصور
الذهنية نعم لما كان التصديق يستدعي حصول الصورة وهي عارضة لها فيتوهم عروضها للتصديق
ايضا هكذا قال المحشي رح في حاشيته على شرح الرسالة والف قد عرفت ان الخزانة لا يجب ان يكون
مدركة وطريان الذهول والنسيان لا يقتضيه ولو سلم فلا استحالة في ادراك المبادي العالية
لتصديقها بالكواذب وحفظها للغلو بن وانما المح كونها مصدقا بها لتلك المبادي فتامل قوله
بل في الحافظة آه يمكن المناقشة بان الحافظة خزانة لمدركات الوهم وهي المعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كصداقة زيد وعمرو وعداوة الذيب والشاة مثلا على ما تقرر عندهم وليست خزانة لما يدركه
النفس المجردة من الامور الكلية والجزئيات المجردة ولو يعارضها الوهم في ادراكها ويغلطها يكون
من التغليط والفرق بين المغالطة الوهمية في مدركات العقل وبين مدركات الوهم اظهر والذهول
والنسيان قد يعرضان للقضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في تلك المبادي على مقتضى ما ذكرتم
فتدبر قوله مختلفان بالذات آه فان قلت قد حقق المحشي رح في بحث التصديق الوجه في علم الشيء بالوجه
مرآة لذي الوجه والمرآة من حيث هي مرآة لا يمكن ان الحكم عليها فالمرآة هنا هي نفس الطبيعة والمرئي
هي الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها افراد مخصوصة فالمرآة والمرئي
هنا في الحقيقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فيناقض القولان قلت في القضايا المحصورة
كك عند من قصر الحكم على الطبيعة دون الافراد بخصوصياتها لان المقصود بالذات في العلوم
معرفة احوال الكليات دون الجزئيات بخصوصياتها فيجعل الطبيعة مرآة ومرئية باعتبارين واما
اذا كان المقصود معرفة الحقايق بالوجوه العرضية فيجب ان يكون المرآة هو الوجه والمرئي تلك الحقيقة
التي هي ذو الوجه فيكونان متحدين بالعرض كما اذا عرفنا الانسان بالضاحك مثلا فلا اشكال قوله

قوله والاجتماع بينهما آه فيه نظر لان الصورة والشيء في العلم بالكنه متحدان بالذات متغايران بالاعتبار
مع ان الملاحظة وحصول الصورة يتغايران فيه تحقق والظاهر ان المراد بالاتحاد بينهما بالذات الاتحاد بينهما
في المصداق بان يكون المصداق الصورة بعينه مصداق الشيء الذي قصد ادراكه كما في العلم بالكنه
الشيء اذا لم يكن الصورة مرآة الشيء وبالاختلاف بالذات اختلافهما منه ولو بالاعتبار كما في العلم بالكنه
وقال في الحاشية قد سبق ان التصور على انحاء الاول تصور الشيء بالكنه والثاني تصور الشيء بالوجه
والثالث تصور كنه الشيء والرابع تصور وجه الشيء فالملتفت اليه والصورة الحاصلة في الاول مجتمعان
حقيقة ومفترقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعان وليسا مفترقين
لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى وفيه ان اتحاد الملتفت اليه والصورة بحسب الحقيقة كما في العلم بالكنه لا يوجب
اجتماع الملاحظة وحصول الصورة حقيقة اذ التغاير الاعتباري بينهما يمنعه لانه يوجب التمايز في المصداق فتدبر
حركة النفس في المعقولات آه وهذا هو الفكر الذي يعد من خواص الانسان كما ان التخيل من خواص
الحيوان وهذا المعنى يتم المعنيين الاخيرين قوله الثاني في الحركة آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل مجهول تصوري
من وجه انتقل النفس منه وتحركت في المعاني المخزونة طلبا لمبادئه الى ان تجدها ثم تتحرك في تلك المبادي
على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب فهناك انتقالان تدريجيان يسمى مجموعهما بالفكر فالحركة الاولى
تحصل ما هو بمنزلة المادة وهي المبادي التي يوجد معها الفكر بالقوة والثانية تحصل ما هو بمنزلة الصورة
اعني الترتيب الذي يوجد معه الفكر بالفعل ومن ثم يجزئه متأخرا هو الذي يحتاج فيه وجزؤه الى عاصم وهو المنطق
المتكفل لبيان المواد والصور والتمييز بين الخطاء والصواب فيهما وبازائه الحدس وجعل المحقق الطوسي والعلامة
الرازي الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين فيقابل الفكر بالمعنى الثاني واختاره المحشي ره لانه
لا يجيء معه في شيء معين اصلا ولم يجعل مقابلا للمعنى الثالث اعني الحركة الاولى كما هو المشهور لان الحدس عدم
الحركة في مقام فيه ما من شانه الحركة فيها فلا يقابل الحركة في مقام فيه اخرى كما زعمه الجمهور ... تقابله الفكر
ثم على الفروة انتفاء الحركة الاولى وهو على وجهين الاول ان لا يوجد هناك انتقال من المطلوب الى المبادي

بالذات للمعترف بالكسر وبالعرض للمعروف بالفتح والتفاتا واحدا على عكس التصور ١٢ منه

لان مصداق الصورة هو بعينه مصداق الشيء الذي قصد ادراكه وهو المتحد مع المجمل ١٢ منه

اصلا فيحصل بلا واسطة المبادي وح ينتفي الحركة الثانية ايضا وهذا كثير الوقوع والثانية ان يوجد هناك انتقال
الى المبادي لا على التدريج بل على وجه الدفعة وحينئذ لا يوجد الانتقال الثاني فان كان هو ايضا على وجه الدفعة
فيكون حدسا او على وجه التدريج وهذا نادر الوقوع ولهذا لم يعده من اقسام الضروريات قوله وقد اصطلح
المتاخرون آه ذهب المتاخرون الى ان الفكر هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانية اللازم لها لان
المطلوب من المبادي يدور عليه وجودا وعدما واما الانتقالان فهما خارجان عن الفكر عندهم والحق
ما ذهب اليه المحققون لان النظر والفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهول من المعلومات والفعل المتوسط
بينهما هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا للصناعة فيه مدخل تام فهو الفكر و
اما الترتيب فهو لازم له بواسطة الجزء الثاني قوله فيلزم الواسطة آه لان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى
وهي ههنا متحققة فلا يكون ضروريا ومناط النظرية على تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية وهي ههنا منتفية
فلا يكون نظريا قوله الا ان يقال الحدس آه وهذا المعنى هو المستعمل عند الجمهور في مقابلة الحركة الاولى مقابلة
لشبهه بالقاعدة والهابطة لانه انتقال من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال
من المطالب الى المبادي ولو كان تدريجيا انما قال لشبهه لانه لم يوجد الهبوط ههنا لانه حركة ولا حركة
في الحدس لان الصعود والهبوط يكونان بالحركة الاينية وفي الحدس انتقال في المعقولات الا ان
احد الانتقالين من المعلول الى العلة فيشبه الصعود والآخر من العلة الى المعلول فيشبه الهبوط قال فسمي شبيه
فسر الحدس بذلك فلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري وجعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة
لئلا يفوت مقابلة الضروري للمعنى الثالث مع انها معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة الضروريات
للمعنى الثالث على واحد اقول يرد عليهم ان الانتقال الاول اذا كان دفعيا والثاني تدريجيا كما هو نادر
الوقوع يلزم ان يكون الشيء الواحد بديهيا ونظريا معا الا ان يقال ان مدار النظرية على مجموع الحركتين
لكن المقصود منهما هي الثانية ولهذا اصطلح في معنى الفكر على لازمها ومدار البديهية على انتفاء احدهما وانما
تجعل مقابلة للحركة الاولى لان جميع اقسام الضروري غير الحدس بالمستعمل عند الجمهور يحصل بانتفائها

● ولهذا يجعل الحدس ايضا مقابلا لها بذلك النحو من المقابلة لئلا يفوت الموافقة للغايب والحق ان
الانتقال من المبادي الى المطالب من خواص النظري اذ لا بد فيه من الواسطة في العلم لانها الفارق
بينه وبين البديهي والتنبيه انما هي واسطة في الالتفات دون تحصيل العلم فالحدس نظري لان احد الانتقالين
او مجموعهما وان كان لبعض العقلاء على سبيل الدفعة لكنه على سبيل التدريج لبعض الاخر والمعتبر في
النظري توقف مطلق حصوله على الفكر كما مر فان قلت يجوز ان يحصل نظري لجميع العقلاء بالحدس كما هو
الممكن وح لا يترتب مطلق حصوله على الفكر مع وجود الواسطة في العلم وهي المبادي المترتبة اى حصله
دفعة قلت لما اعتبر في البديهي سلب التوقف كليا بحسب الحقيقة بان لا يتوقف شيء من افراد حصوله
محققا كان او مقدرا على النظر كان المعتبر في النظري الايجاب الجزئي بحسب الحقيقة بان يتوقف شيء منها عليه
ولو كان مقدرا والحصول بالنظر يمتنع ان يحصل بغيره فكلما تحقق ذلك الحصول المقدر الممكن فلا يتحقق الا
بالنظر فحصول الافراد المحققة بالحدس كما هو المفروض لا يهدم النظرية قوله فتدبر قوله كالمرادف للفكر اه
المشهور انهما مترادفان وقيل الفكر هو الانتقال المذكور والنظر ملاحظة المعقولات الواقعة في ضمن ذلك
الانتقال فهما متغايران بالذات واما المحشي ره فيقول بالتغاير الاعتباري لانهما عبارتان عن الحركة
المخصوصة الا ان ملاحظة ما فيه الحركة معتبر في النظر دون الفكر قوله لان الحركة تقتضي اه توضيحه ان مقتضى
اى على سبيل التقضي في البيان والعنوان دون المقصود ١٢ منه
الحركة ان يحصل للمتحرك في كل آن فرض من زمان الحركة فرد مما يقع فيه الحركة غير ما هو حاصل له في الآن السابق
واللاحق والآنات المفروضة غير متناهية فكذا تلك الافراد فيكون له في زمان الحركة حالة متوسطة بين
القوة والفعل من المقولة التي يقع فيها الحركة ولا يكون ما دام الحركة شيء من افرادها الآنية موجودة بالفعل
والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين او الترجيح بلا مرجح وما يقع فيه الحركة الفكرية علوم متناهية موجودة
بالفعل سيما في الحركة الثانية فاطلاق الحركة على الفكر على سبيل التشبيه بالنظر الى ان تلك العلوم يحصل شيئا
بعد شيء على وجه التعاقب في ازمنة متعاقبة قوله وانت خبير اه توضيحه ان ما يقع فيه الحركة النظرية اي الصورة
المخزونة اي مرة عند المدرك مرة بعد اخرى فتلك الصور والكائنات من حيث حصولها في الخزانة المؤثرية

ولها افراد متناهية لكنها باعتبار ملاحظتها وحضورها في المدركة مرة بعد اخرى في زمان الفكر امور متجددة لها
لها افراد آنية غير متناهية بالقوة فالحركة متحققة ههنا على الحقيقة لا على التشبيه فان قلت تلك الصور قد يكون
جوهرية فهي بالقياس الى موضوعها اعني العقل كالصور الجسمانية بالقياس الى الهيولى في استغنائها
من المحل بحسب حقيقتها من حيث هي هي وافتقارها اليه بحسب تشخصها وهم اتفقوا على نفي الحركة في الجوهر فكما لا يصح
حركة الهيولى في تلك الصور لا يصح حركة النفس في الصور الذهنية الجوهرية ولو سلم فيبطل حصر الحركة في المقولات
الاربع قلت الصور الجسمانية بحسب ماهيتها من حيث هي هي مقومة للهيولى ومفيدة لوجودها وبحسب
تشخصها محصلة لتشخصها المبهمة فلا يمكن تجدد الصور عليها مع بقائها لتشخصها المحصلة من تشخص تلك الصور
بخلاف الصور العلمية لاستغناء النفس عنها في تقويم حقيقتها وتحصيل تشخصها فيمكن ان يكون موجودة
بالفعل باقية لتشخصها مع تجدد الصور العلمية القائمة بها واما الحصر فانما هو للحركة الواقعة في الامور العينية
لا مطلقا فتأمل قوله كيف وفي الفكر اه يمكن ان يقال لا نم ان في الفكر انتقال تدريجي الى شيء من
الصور بل انتقال من صورة الى صورة اخرى دفعة في ازمنة متعاقبة بان يحصل صورة في الذهن دفعة
ثم بعد ذلك بزمان قليل يحصل صورة اخرى دفعة وهكذا فيشبه هذا النحو من الانتقال بالحركة وما سبق
ان ما فيه الحركة ههنا هي الصور المخزونة الحاضرة عند المدركة مرة بعد اخرى ففيه انا لا نم تجدد الحضور بل
كلما حضرت صورة فهي باقية على حالها الى ان تحضر صورة اخرى دفعة وهكذا وقد يجاب فتفكر وقد ذكر في
شرح جديد لطوالع الانوار ان ما يقع فيه الحركة الفكرية حالة للنفس لم يكن لها قبل الفكر ولها افراد متجددة
بين القوة والفعل في زمان الفكر الى ان يحصل المط وعند حصوله يوجد فرد منها بالفعل كما للجسم المتحرك
من السواد الى البياض اقول لعل المراد بتلك الحالة هي الصور العلمية المتجددة بحسب الملاحظة كما ذكره
المحشي ره وهنا احتمالان آخران احدهما ان يراد بتلك الحالة حالة ادراكية غير الصور العلمية
يكون تدريجي الحصول يترتب عليها انكشاف المط انكشافا يترقى من النقص الى الكمال يسيرا يسيرا
ولما كانت تلك الصور مخلوطة بتلك الحالة خلطا اتحاديا بمنزلة المعدات لحصولها يتوهم وقوع

الحركة فيها وثانيها ان يراد بها نفس الملاحظة يعني توجه النفس نحو المعلوم الحاصل الى حصول المطلوب فرد واحد
تدريجي الحصول لا حضور الصورة في المدركة ولا ريب في ان هذه الملاحظة كيفية للنفس وهي في زمان
الفكر شيء فرد واحد تدريجي الحصول موجود بالفعل وتمام زمان الحركة يصح تحليله الى فرد آنية لا يوجد
شيء منها بالفعل فهي في الفرد الزماني بمنزلة الحدود المفروضة في الحركة القطعية والآنات المفروضة
في الزمان فتفكر ترشد لا يشمل التعريف المفرد آه هذا اما على سبيل المجاز المرسل او المجاز بالحذف
ان المراد بالتعريف هو النظر المخصوص على سبيل المسامحة تدبر والجواب انه آه قال السيد السند قدس سره
في شرح المواقف الحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من
المطلوب الى المبدا الذي هو معنى واحد يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى حركة ثانية الا انه
لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للقاعدة والاختيار فيه مدخل فلم يلتفتوا اليه
وخصوا حد النظري بما هو المعتبر منه وهذا التحقيق ما نقل من ابن سينا اقول يمكن ان يجاب ان المقصود
الاعظم بالنظر من انظار العلوم هو العلم بالكنه اذ لا علم بالحقيقة الا العلم بكنه الشيء وهو بديهي ثم العلم بالكنه
اي بالحد التام وهو مركب فخصصوا تعريف النظر بما لا بد منه في التحديد التام واما العلم بوجه والعلم بوجه
الشيء فهو في الحقيقة علم للوجه لا للشيء الذي هو ذو الوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق آه توضيحه ان
بالفكر وما ينتهي اليه الحركة الاولى يجب ان يكون مغايرا للوجه المشعور به المعلوم سابقا فذلك الوجه المعلوم
غير داخل في المبادي التي تنتهي اليها الحركة الاولى ويقع فيها الترتيب في الحركة الثانية وغير حاصل معها
والا يلزم طلب المجهول المطلق فما ينتهي اليه الحركة الاولى قد يكون امرا واحدا فصلا كان او خاصة فيقع
الكفاية في التعريف من غير حاجة الى انضمام ذلك الوجه المعلوم قبل الفكر الى ذلك الامر فيكون
هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدا المستلزم لتصوره من غير تحقق الحركة الثانية ويلزمها اي
الترتيب واذا لم يدخل الوجه السابق في المبادي التي هي اجزاء المعرف لا يعتبر الترتيب بينه وبين
المعنى المفرد لو ضم اليه فهو مما يستغني عنه غير داخل في التعريف بحسب الحقيقة فاذا سئل من الانسان

المعلوم بالحيوان مثلا بانه اي حيوان يجب بانه ناطق وحده ولو قيل حيوان ناطق لكان ذكر الحيوان
مستدركا وايضا لو كان داخلا في التعريف لم يدخل فيه مطلق اذ لا وجه للتخصيص فيدخل العرضي
في الحد التام اذا كان ذلك الوجه عرضيا او يلزم اعتبار جزء واحد فيه مرتين اذا كان جنسا بعيدا
او فصلا بعيدا مثلا فلا يتجه ما يقال لا يلزم طلب المجهول المطلق لانه مشعور به قبل التعريف بجزء المعرف
ثم بانضمام الجزء الآخر الحاصل بالفكر اليه يحصل المعرف التام كما اذا اردنا تعريف الانسان المعلوم بالحيوان
مثلا فحصل لنا الناطق بالفكر وضممناه الى الحيوان فيحصل الحد التام الموصل الى معرفته بالكنه ويحصل الترتيب
ايضا بين الوجه السابق اعني الحيوان وبين المعنى المفرد اعني الناطق وهكذا يمكن بين الجنس البعيد
اذا علم سابقا والفصل القريب والجنس القريب فتفكر قوله وكذا لا يترتب آه المراد بالترتيب ههنا
نفس اخذ احدهما بالآخر بحيث يصير الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض والقرينة مع مفهوم المشتق
ليست كذلك وكذا الصفة والنسبة بالقياس الى الذات قوله الاول انه مركب آه ذهب اهل العربية
الى ان صيغة المشتق تدل بالوضع بمادتها على الصفة وبهيئتها على الذات المبهمة والنسبة فتلك الصيغة
عندهم موضوعة لمجموع الذات والصفة والنسبة بينهما قوله انه مركب من المشتق منه آه قال السيد السند
قدس سره في حاشيته على العضد ان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب وبصورته على ذات
ما تتصف وهذا الكلام بظاهره يدل على دخول الموصوف عاما في مفهومه لكنه قال في حاشيته
على شرح المطالع مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى الناطق مثلا والا لكان العرض العام داخلا في الفصل
ولو اعتبر في الشيء ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي
له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه
الضمير الذي يذكر فيه فان قيل ح لا ينقض التعريف بالمعنى المفرد المشتقة لان الشيء معتبر اخلا
في مفهومه ضرورة وكذا ثبوته للموضوع الذي نسب اليه فيكون مركبا قلنا ليس الشيء منهما محمولا على ما قصد
تعريفه بالشيء فلا يصح معرفا له واجزاء المعرف يجب ان يكون محمولات على المعرف كما يجب ان يكون

الا ان يكون الموصوف من حيث انه مجموع محمولا عليه واعترض عليه بعض الفضلاء بانه لقايل ان يقول لم
لا يجوز ان يكون المعتبر في المشتقات العرضية هو الشيء وفي الذاتيات هو ما صدق عليه الشيء فلا يلزم
شيء من المحذورين اقول الوضع في جميع المشتقات واحد نوعي فلا يختلف فيها ما وضع له الهيئة على ان الواضع
غير باحث عن كون المعنى ذاتيا او عرضيا قوله وانت تعلم ان مفهوم آه جواب عما استدل السيد السند قدس سره
على خروج الموصوف مطلقا عن مفهوم المشتق باعتبار الشق الاول اولا بانه لا استحالة في دخول العرض العام
في مفهوم المشتق الذي يعبر به عن الفصل او هو من لوازمه لا نفس حقيقته باعتبار الشق الثاني ثانيا بلزوم
الانقلاب فان مناط الامكان دخول الصفة في مفهومه ومناط الضرورة هو الموصوف وحده فالمستدل
غفل عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقة الفصل من غير دخول المنتسبين
مما لا يعقل وقيل الصواب في هذا الشق ان يقال يلزم على هذا كون الشيء جزءا لجزئيه اقول مفهوم المشتق لما
لم يكن حقيقة الفصل فلا يلزم الا دخوله فيما يعبر به عن جزئيه ولا استحالة في ذلك فتامل قوله الثوب الشيء الابيض
آه فيه انا لا نم ان معناه ذلك بل معناه الثوب والشيء الذي له البياض قوله وليس بينه وبين المشتق منه آه
هذا مما لا يساعده قانون اللغة اذ على هذا التقدير ليس هنا شيء آخر بازائه الهيئة الموضوعة لها بالوضع النوعي واما
طبيعة الصفة من حيث هي هي فهي بازاء المادة الموضوعة لها بالوضع النوعي اي الشخصي فتامل قوله واذا اخذ
بشرط لا شيء آه اي لوحظ البياض من غير ملاحظة تقومه بالموضوع وتخصصه حتى اذا اخذ معه الموضوع لم يكن المجموع بعض
بل شيء آخر مركبا منهما فهو بهذا الاعتبار عرض متحقق في نفسه موجود في نفسه مغاير للموضوع ذاتا ووجودا
قايم به وان كان وجوده في نفسه بواسطة الموضوع وواسطة في الثبوت وغير محمول عليه وعلى المجموع قوله واذا اخذ
بشرط شيء آه اي لوحظ متحصلا بالموضوع بحسب مرتبة الوجود ومخلوطا به خلطا اتحاديا في تلك المرتبة فهو
بهذا الاعتبار هو الثوب الابيض لانه متحد مع المحل موجود بوجوده بالعرض لا بالذات كما توهمه بعض الفضلاء
اذ ليس تحصله بالموضوع بحسب مرتبة متقدمة ولا تقوم نفس حقيقته به كتحصل الجنس بالفصل وتقوم النوع به حتى يلزم التركيب
بالذات قوله لكن في حمل الابيض آه الا ان الشيء اذا اخذ لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهو محمول عليهما الا انه الجسم

المأخوذ لا بشرط شيء محمول على الجسم بمعنى اتحاده على النحو ومن المعلوم بالضرورة ان الابيض لا يحمل
على البياض القائم بالثوب لان مصداق حمل المشتق قيام المبدا فيه اما حقيقيا وهو اذا كان بينه
بين ما قام به تغاير وجودي بالاعتبار او غير حقيقي وهو اذا كان نفسه من غير تغاير ومرجعه عدم القيام بغيره
وكلا قسميه في البياض القائم بالثوب منتف اقول ان الفرق بينهما بالاعتبارين المذكورين يستدعي
ان يحمل المأخوذ بلا شرط شيء على الاخر حملا بالذات لانه ذاتي لهما ومصداقه نفس الموضوع من حيث هو هو
وما ذكر من قيام المبدا فهو مصداق الحمل المشتق حملا عرضيا متعارفا ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر
والمعلوم بالضرورة انتفاء الثاني دون الاول فتامل قوله فقد اشتبه عليه آه لان الحرارة
مثلا اذا كانت قائمة بنفسها يصدق عليها الحرارة حملا اوليا ولا حملا بالعرض لان مصداق حمل
المشتق قد يكون قيام المبدا فيه امرا غير حقيقي وهو الذي مرجعه عدم القيام بغيره كما مر وتنبه لكن فيكون
ما صدق عليه المبدا والمشتق امرا واحدا الا ان مفهوميهما واحد فاشتبه عليه اتحاد المصداق بالاتحاد
بحسب المفهوم مع ان الفرق بينهما بين لا سترة فيه فتامل قوله ولكن آه تحقيقه ان معنى المشتق
امر بسيط اجمالي يعبر عنه عند التفصيل بشيء ينسب اليه الوصف على سبيل التقييد في التعبير دون العقد
والمفهوم فهو امر مبهم بالقياس الى ما تحته من امور محققة له متحدة معه في مرتبة متاخرة من مرتبة الماهية
بخلاف المبدا كالبياض فانه امر متحصل لذاته لا ابهام فيه ولهذا تجري الاعتبارات الثلث التي هي بحسب
الابهام والتحصيل في المشتق دون المبدا كما حققه المحشي رح في سائر حواشيه فهو مغاير
للمبدا وينتزعه العقل من الموصوف بالنظر اليه وله اختصاص بموصوفه هو مناط الاتحاد ومحمول بهو هو
كما ان للمبدا اختصاصا بمعروضه هو مناط حمل الاشتقاق فقط فالعرض اعم من العرضي من وجه
بمعنى الخارج المحمول بهو هو لتصادقهما في الابيض فانه اذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضا محمولا بالاشتقاق
واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضيا محمولا بالمواطاة وتفارقهما في الحيوان بالنسبة الى الناطق مثلا
والبياض قوله لموصوف آه فيه تغليب لان الموصوف بما هو موصوف منتزع عنه والوصف

او النسبة بأي نسبة منشأ الانتزاع هكذا نقل عنه هذا اذا اريد بمنشأ الانتزاع الوصف من الموصوف
بالنظر اليه واما معنى مطابق الحكم والمحكي عنه فهو الموصوف المخلوط بالوصف وهو امر واحد في التحليل الى
هذه الثلثة قوله وربما يصدق آه كالموجود المطلق والممكن العام والواحد وغيره من الامور العامة فانه يصدق
نوعها اذ يصدق على الوجود والامكان والوحدة انه موجود وممكن عام وواحد وكذا على النسبة التي بين
الوجود والماهية وبينها وبين الوحدة والامكان العام فانها موجودة وواحدة وممكنة قوله فانهم قالوا
ليس للنفس آه قد ثبت في الحكمة ان الافكار ليست اسبابا مولدة للنتائج حتى تكون تلك النتائج افعالا متولدة
من افكارنا كما ذهب اليه المعتزلة بل الافكار معدات للنفس لقبول الصور العقلية من واهبها
فليس حصول شيء من المبادي والمطالب في الذهن حال النظر بتأثير من النفس بل بافاضة المبدأ الفياض
وانما للنفس في حال النظر الفعال متحد هو مجموع الحركتين مع ملاحظة تلك المعاني المفاضة من المبدأ
الفعال فما هو بقدرة النفس واختيارها في تلك الحال هي الملاحظة والعزم على تحصيل المطلوب والترتيب
يوهم ان للنفس في زمان الفكر فعلا وتأثيرا في تلك الامور لانه فعل المرتب وهي ملاحظة
محصورة والملاحظة لا يوهم ذلك فتأمل قوله فتعقلها الا من حيث الكثرة آه لان تعقلها من حيث الكثرة لا يمكن
دفعة اذ توجه النفس الى المتعدد على التفصيل في آن واحد ممتنع قوله وبترتيب آتى الهيئة الحاصلة من تقدم بعضها
على بعض بحسب الوقوع في مرتبة وصفية عقلا فيجوز حصولها في الآن وما ينافيه هو الحصول على وجه التعاقب
قوله وكان بالقصد آه نقل عنه لا يخفى ان حدوث القصد آني فلو وقع بعده الحدس دون الفكر يلزم تتالي الآنين
اقول هذا مبني على اتصال الزمان وان اراد بالحدس مجموع الانتقالين الدفعيين لا المعنى المشهور لانه قد يجامع
الحركة الاولى فلا يلزم تتالي الآنين وهيهنا بحث اذ قد يوجد عقيب قصد الانتقال من المطلوب الى المبادي دفعة
مع الحركة الثانية كما اعترف المحشي رح في قسم الضروري بل هو نادر الوقوع فيجوز ان يوجد عقيب ذلك مجموع
الانتقالين الدفعيين والجواب ان الانتقال الدفعي الى المبادي في ذلك القسم فيكون قبل القصد عند التوجه السابق
الى المطلوب المشعور به اولا وحين القصد الى تحصيله كانت المبادي حاضرة وبعده تحدث الحركة الثانية في الزمان

الذي حدث القصد في طرفه فلا يلزم المحذور ايضا يجوز ان يكون حدوث القصد وذلك الانتقال
في آن واحد ثم وجد الحركة التي في الزمان الذي ذلك الآن طرفه فتدبر قوله لكونه مبدأ الاجزاء او
لك ان تمنع ذلك لجواز ان يوجد بعد القصد في آن واحد يفصل بينهما زمان قليل او
في نفس زمان هو طرفه لا على وجه التدريج بناء على ان للحدوث الزماني نحوا اخر غير ما يحصل بالتدريج
كحدوث الحركة التوسطية ويمكن ان يجاب بان القصد لا يخلو شيء من الاجزاء المفروضة في الزمان
الذي آن حدوث القصد طرفه من الانتقالات والملاحظة التي تقع فيها الحركة الفكرية كما يشهد به الرجوع
الى الوجدان فلا يتخلف وجود النظر عنه فتفكر قوله استنباط ما بالبديهة اه فان قيل لما كان طريق
الاستناد ان يجعل تلك القاعدة كبرى لصغرى سهلة الحصول بان يحمل الوصف العنواني للموضوع
تلك على موضوع المط حتى ينتج حكم المقصد فلا معنى لكون الاستنباط بديهيا قيل معناه ان يكون الحكم
بالمقصد حقيا فيجعل تلك القاعدة تنبيها عليه قال في الحاشية هذه الاحكام جزئيات لحكم القانون
والمراد بمعنى الاستنباط منه اخذ اثبات جزئيات محمول القانون لجزئيات موضوعه بالنسبة
او الدليل قانون لا يكون الا قضية حملية موجبة كلية قوله يستلزم عدم كفاية الفطرة اه قال في الحاشية
وذلك لانه لو لم يستلزم يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة لانه يكون الكفاية ثابتة
للفطرة من حيث هي هي ويكون ثابتا للفطرة المخصوصة فان ما يلزم للطبيعة يلزم للفرد ويمكن منع قاعدة
كلية وهي ان كل ما هو لازم للطبيعة فهو لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكل ما هو للفرد من السلوب البسيطة
المختصة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت
للطبيعة من حيث هي هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب انتهى لا يقال ان الامر قد يلزم الطبيعة
بمعنى انها لو خليت وطبعها لكانت على ذلك الامر فهذا اللازم لا يجب ان يلزم الفرد لجواز
وجود المانع لانا نقول الكلام فيما كانت بنفسها كافية في اقتضائه واللازم بالمعنى المذكور ليس كذلك لتوقفه
على عدم المانع على ان لزوم الكفاية للفطرة من حيث هي بهذا المعنى لا يوجب الاستغناء عن القانون اذ عدمها

في جميع الاشخاص لوجود الموانع الا نادرا لا يوجب الاحتياج اليه لان رفع الموانع كما يمكن وان يكون
خارجا عن الطاقة البشرية قوله ولو سلم آه اشارة الى منع كون الفطرة عاصمة للبشر لا عدم اهمالها الا ترى
ان الحكماء بينا قصدوا في افكارهم مع مبالغتهم في الترجيع الى الفطرة حتى انهم جوزوا الخلاء في ابعاد
الانبياء عن من مع كمال تنزيههم عن السوابق البشرية فتامل قوله والمنطق عاصم آه فان قلت فما الفائدة
في ايراد القسم الثالث في الفن مع عدم ترتب غاية العلم عليه بل يجب ان لا يذكر فيه قلت ليستعين
كل ذي مذهب على رايه في فكره لانه عاصم في اعتقاده بحسب ذلك الراي على انه يجوز الاستعانة
به لكل ناظر في بعض الصور كما اذا كان مقدمة الدليل موجبة ضرورية ويكون المقصود اثباتها فتبين
صدق النقيض الثالث في عكسها حتى يثبت العكس على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصود ابطالها فتدبر
قوله الظاهر انه غير وارد آه اي يمنع اصل الاحتياج الى القانون اذ بناؤه على انحصار حصول التمييز بين الخطا
والصواب في الفكر الجزئي من العلم بالطريق الجزئية على الوجه الجزئي وهو باطل بالضرورة اذ لا يترتب عاقل في
حصول التمييز من القانون الكلي ايضا قوله والمنع الذي بعده آه اي بعد التنزل وان كان متوجها لكنه غير مفيد
على تقدير ان يراد من الاحتياج العلة المصححة لدخول كلمة فا وهذا المعنى متعارف بينهم ولو كان مجازيا قوله فلا يتجه
منع آه تفريع لقوله من الفضلاء المتصدين للاحتراز عنه لان الطريق البديهي وان كان خفيا عندهم لكنه لا يخفى
عليهم مع كمال جهدهم للاحتراز عن الخطا ومبالغتهم برفع الموانع في تحصيل العلوم وطريق اكتسابها من المبادي
والمراد بوقوع الخطا منهم كثرته وشيوعه فلا يرد ان احتمال الذهول قائم وكذا احتمال عدم الاطلاع على
بعض الامور الخفية لعدم التوجه اليه ولو كان نادرا وملك المنع الشائع يكفيه الاحتمال البعيد فتدبر قوله
نقل عنه في وجه النظر آه وهو انا لا نسلم ان وقوع الخطا بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلم فلا نسلم
ان العلم اليقيني بالجزئيات لم يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم الاستنباط
من الكليات والجواب انه لا شك ان العلم بالجزئيات من قبل الكليات اصون عن الخطا في الفكر فقد ثبت الاحتياج في
المطلب الى القانون لا صون نية الذهن عن الخطا وهذا القدر كاف في الاحتياج فتامل لا يخفى عليك

ان كلا المنعين يسقط بتقرير المحشي ره فانه اشار الى سقوط المنع الاول بقوله فلانه منع الاستلزام افا

ثم الاستلزام اندفع المنع الثاني ايضا لان كثرة وقوع الخطاء وشيوعه منهم يدل على ان نظرية الطرق التي

وقع فيها الخطا والعلم اليقيني بالنظر لا يحصل الا باستنباطها من الكليات على ان الجواب لا يسقط المنع الاول

ولما كان وقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي موجبا لاحتمال وقوعه في جميع الافكار وهو يوجب الاحتياج الى

معرفتها على الوجه الكلي فثبت الاحتياج الى القانون في حصول الجزم بالتميز بين صوابها وخطائها لا بمجرد كونه امكان

ولهذا اغمض المحشي ره عما نقل عن الشارح وقال في وجه النظر والجواب ما ينبغي ان يقال فتكلم قوله لا يلزم ان يكون

ممكنا اه الا ترى ان عدم الواجب لذاته ممتنع بالذات مع ان عدم المعلول الاول ممكن لذاته يحتاج اليه قوله ولو سلم

فلا يلزم اه انت خبير بان المراد بالمنطق هو القانون العاصم عن الخطاء في الفكر كما بينه المحققون لكنهم لم يحددوا

بالاستقراء غير هذه المسائل المخصوصة فدونوها فهذا المنع غير متوجه الا على ظاهر كلامهم فانه يدل على اثبات

الاحتياج الى القانون بخصوصه فتامل قوله انا لا نعني هنا اه انت خبير بانه خلاف التحقيق لان الاحتياج

والافتقار مثلا زمان والعلامة المصحح لتحليل الفا بحسب الحقيقة لا يكون الا بين المحتاج والمحتاج اليه حقيقة كما سبق

تحقيقه الا ان يقال هذا مماشاة مع الشارح فالعلم الحاصل من هذا القانون لما كان من الجزئيات العلم بطرق الافكار

مطلق وهو مما يترتب عليه العصمة والتميز بين الخطاء والصواب حقيقة يصح استعمال كلمة في في العصمة والتميز

بالقياس الى هذا القانون وهو على سبيل التجوز فعلى هذا قوله ولو على سبيل التجوز متعلق بقوله ان يستعمل فتدبر

قوله بالدليل او التنبيه اه اشار بذلك الى الحكم الجلي لا يكون من مقاصد العلم ولو ذكر فانما يذكر على سبيل المبدئية

قوله يلحقه لذاته ولما يساويه اه يعني ما يلحق بالموضوع لذاته يلحق لعرضه الذاتي الآخر بواسطة المبادي غير الموضوع

وما يلحق الموضوع لما يساويه اذا كان ذلك المساوي هذا العرض الذاتي او لما يساويه اذا كان ذلك

المساوي غير هذا العرض الذاتي قوله فانه قد يكون اه يعني ان موضوع المسئلة قد يكون غير موضوع العلم ويثبت له عرضه

الذاتي فانتقض التعريف به وباعتبار الحيثية في التعريف اندفع الانتقاض وانت خبير بان النوع الثاني

غير مندفع بمجرد اعتبار الحيثية على تقدير الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعيها لان محمولها

يعني موضوع العلم ... ذاتي ... [illegible]

لكونها عرضها مطلقا كان او من وجه او الاخص كك او للمباين بالنحوين المذكورين سابقا قوله لجواز ان
لايكون آه اي يكون الواسطة في الثبوت منتفية لكلا القسمين كما في لوازم الماهية وان تحققت
فاما ان تكون من القسم الاول منها فيصح كونها مساوية او اعم مطلقا او من وجه صدقا او تحققا
او اخص كك كما في الاعراض الاولية او تكون من القسم الثاني منها فلا يكون غير المساوية والا
لم يكن ذلك عرضيا ذاتيا لما عرفت ففي العارض المساوي يجوز كونها من القسم الثاني ايضا كما يجوز
كونها واسطة في العروض فيصح تعميم الواسطة في الثبوت بحيث يعم القسمين لفظا كما في بعض الاعراض
الاولية واثباتا بالنظر الى جواز كونها غير المساوية كما في البعض الآخر منها مساوية او باحد الوجهين
المذكورين كما في العارض المساوي ويه وتوهم كونها اعم او اخص باحد الوجهين المذكورين في صورة التحقق
من ظاهر عبارة المحشي رح في العوارض الذهنية مطلقا مدفوع بما تقرر سابقا فتامل قوله مفهوماتها آه
اي من حيث هو هو لان النسب المذكورة انما يعتبر في الكليات بحسب مفهوماتها لا بشرط شيء صدقا
او تحققا ولا شك ان مفهوم المتعجب لا بشرط شيء ليس ضاحكا وكذا مفهوم المدرك ليس متعجبا قوله فكانه
اراد آه جواب سوال مقدر وهو ان لا يقال ان الشارح ره قال في الحاشية القديمة ان اتصاف
الافراد مستلزم لاتصاف الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق على المفهوم
المقيد بالاطلاق فلازم ان مفهوم المتعجب ليس بضاحك ومفهوم المدرك ليس متعجب لان كل مفهوم يصدق
على فرد شيء يصدق على مفهومه لا بشرط شيء للاتحاد معه وحاصل الجواب ان مراده بالمفهوم المفهوم
الذاتي او اراد بالصدق ما يشمل الصدق بالعرض والحمل بالعرض لا يستدعي ان يكون مفهوم الموضوع
معروضا حقيقيا فتامل قوله والتحقيق ان الا ان المساوي آه توضيحه ان المساوي قد يوخذ نفس مفهومه
من حيث هو هو عرض ذاتي ويجوز ان يكون من القسم الاول للواسطة في الثبوت لعارض آخر كمفهوم
المتعجب للضاحك في ثبوته للانسان وقد يوخذ من حيث اتحاده مع طبيعة المعروض ولو بالعرض فهو معروض
للعوارض الذاتية الاخر لتلك الطبيعة ويجوز ان يكون من القسم الثاني للواسطة في الثبوت كما لان المتعجب للثبوت

الضاحك للانسان من حيث هو هو فافهم قوله متعلق بتفسير الموضوع اه انما قدم هذا الاحتمال
بقرينة قوله فيما بعد واما تعريف المتأخرين بعد ذكر تعريف الشيخ لموضوع الصناعة فالمراد بالمتأخرين
الفضلاء الذين بعد زمان الشيخ والفارابي لا المتأخرون من الحكماء قوله حيث زعموا اه منهم من عرف
العرض الذاتي بهذا التعريف وزعم ان العارض للجزء الاعم من الاعراض الاولية المعتبرة فيها
نفي الواسطة في العروض لا نفي الواسطة في الثبوت وذلك لجزء يكون من القسم الثاني لها كالجزء المساوي
والمعتبر فيما يقابلها اعني العرض ليس وبه كون المبادي خارجا عنه وان يكون واسطة في العروض
فالعرض الغريب عندهم ما يلحق الشيء لخارج الاعم او الاخص او المباين بان يكون هذه الامور واسطة
في العروض ومنهم من زاد في التعريف قوله او لجزئه حيث قال ما يلحق الشيء لما هو هو او لجزئه او لخارج
مساو ولعل المحشي اراد بقوله واشار الى خلاف بعضهم هذا البعض فاندفع ما توهم ان هذا التعريف
مختار القدماء واما المتأخرون فعرفوا العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لمساويه او لجزئه الاعم
في جعله الشارح مذهب المتأخرين انما هو مذهب المتقدمين فهو الا خبط وخلط وذلك لان
قوله على ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير الموضوع ولو سلمنا تعلقه بتعريف العرض الذاتي فاراد بالمتأخرين
جمهورهم واشار الى خلاف بعضهم حيث ذهبوا الى ان العارض للجزء الاعم عرض ذاتي وزاد في التعريف
قيدا آخر فتأمل قوله قد وصف هذا التفسير اه اي تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه
قوله او بان يجعل جزءه اي يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة كما يقال في العلم الطبيعي الصورة تفسد و
تتبدل باخرى والظاهر ان موضوع هذه المسئلة الصورة المنوعة الكائنة والفاسدة التي هي جزء لنوع
موضوع العلم اي الجسم العنصري ومحمولها عرضه الذاتي لكنه قال في الحاشية موضوع المسئلة هنا جزء الموضوع
العلم ومحمولها اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع موضوع العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط لواسطة
الهيولى العنصرية المساوية له تحقيقا انتهى وفيه ان الصورة النوعية ليست جزءا من الجسم الطبيعي المطلق بل من
لواحقه الا ان يراد بالصورة الصورة الجسمية ويلحقها الكون والفساد بواسطة النوعية كما يلحق للجسم الطبيعي

الى التعليم والمعتبرة في الموضوعات وما هي علة للحوق العوارض لها مع متمماتها التي لا تنفك هي الا بها يكون معروضًا
عنها في العلم الا يبحث عنها فيه وقولهم الواجب موجود مسئلة من الالهي اثباتها ببراهين قال المحقق الفتازاني
ان الموضوع لما كان عبارة عما يبحث في العلم عن اعراضه قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار
الحيثية و بالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى لا على معنى ان لحوق العوارض الذاتية للموضوع يكون بواسطة هذه
هذه الحيثية البتة وحاصله ما حقق المحشي من انها علة للبحث او قيد للموضوع في نظر الباحث لا في نفس الامر فلا اشكال قوله
لا حاجة الى تمييز المسئلة آه لان الحيثية التي هي علة للبحث او قيد للموضوع في نظر الباحث يكفي للتمييز التام والمنقول
من برهان الشفاء صريح في ذلك قوله اي لا بواسطة ان يلحق آه ومما ينبغي ان يعلم ههنا ان الواسطة
قد يكون علة للحكم والتصديق كالحد الاوسط في القياس ويسمى بالواسطة في الاثبات وقد يكون علة لثبوت العارض
ولحوقه للمعروض بحسب نفس الامر وهذا على قسمين احدهما ان يكون المعروض الحقيقي هو الواسطة فقط فهناك
عارض واحد لا تعدد فيه اصلا له عروض واحد بالحقيقة للواسطة وبالعرض لذي الواسطة ويسمى بالواسطة
في العروض وثانيهما ان يكون المعروض حقيقة هو ذو الواسطة واما الواسطة فقد يكون مغايرا له وعلة محضة
بان لا يثبت العارض لها بحسب الحقيقة فهناك ايضا عارض واحد له عروض واحد كالنقطة العارضة
للخط بواسطة تناهيه وقد يكون [illegible] اي حقيقيا لذي الواسطة فان كانت ذاتيا لذي الواسطة تكون
جنسا او فصلا فهناك ايضا عارض واحد وعروض واحد لها بحسب الحقيقة لاتحادهما ذاتا ووجودا كالادراك عام
القائم بالمهية بواسطة الجنس او الفصل والا فهناك عارض واحد بالطبيعة له عروضان مختلفان بالشخص كثبوت
الوجود للمعلول بواسطة العلة وهذا القسم الثاني للكلا قسميه يسمى بالواسطة في الثبوت والمعتبر في العرض الذاتي ليس
نفي الواسطة في العروض ونفي القسم الثاني من الواسطة في الثبوت وهو ان يكون لكل منهما من الواسطة وذي الواسطة معروضا
حقيقيا واما ما ذهب اليه السيد السند رح من ان المعتبر فيه نفي الواسطة في العروض فقط فلعله مبني على اخذ الواسطة
في العروض بالمعنى الشامل للقسم الثاني من الواسطة في الثبوت والا فليس بصواب لان العارض بواسطة الجزء الاعم ليس عرضا ذاتيا
عندهم فضلا ان يكون اوليا وكذا العارض للامر المباين اذا لم يكن ذلك المباين واسطة في العروض ولا مغايرا محضا

قال السيد السند رح في حاشيته على شرح المطالع من البين ان النار وما سيتبها واسطة في عروض
الحرارة للماء والا كانت واسطة في ثبوتها له والمعتبر في الثاني تحقق احدهما لشرط الثالث في قوله او للامر
المباين فيها آه ومثلوا له بعروض البياض للجسم بتوسط السطح وانا مثال الحرارة العارضة للماء بواسطة
النار فنقول قال السيد السند الحرارة عارضة للجسم العنصري فيكون عروضها للماء والنار بتوسط الجزء الاعم واما
صورته النارية تقتضي الحرارة في جسمها دون الصورة المائية فلا يعتبر المقصود لانها واسطة في الثبوت
ومن هنا تقرر جواز كون الواسطة في الثبوت اخص من العارض والمعروض فتامل قوله على الوجه المعارض
الذي سبق آه اي يكون الاعم والاخص واسطة في العروض او من القسم الثاني للواسطة في الثبوت قوله لا الامر
الاعم آه فان كلا واحد من الجنس والفصل عرض اولي للاخر لانتفاء الواسطة المذكورة بينهما وكذلك المعقولات
الثانية العارضة للمعقولات الاولى بشرط وجودها الذهني كالكلية والجنسية ونحوها او لا بشرط كالامور العامة قوله لا بالنسبة
الى الافراد آه كالجنسية والنوعية وامثالها التي تعقل لها القضايا الطبيعية والمراد بالافراد ما يصدق عليه الكلي
كليا كان او جزئيا ذهنيا او خارجيا والمراد بالقضايا المتعارفة المحصورات الاربعة حقيقية كانت او خارجية
كالمسائل المنطقية نحو كل جنس ذاتي وكل خاصة عرضية وكل حد تام موصل الى التصور بالكنه وكل رسم موصل الى
التصور بوجه فتامل قوله فيكون مساويا آه اعلم ان العرض الاولي يحتمل ان يكون من لوازم الماهية مطلقا
او في الخارج او في الذهن فيكون مساويا البتة لامتناع الانفكاك بينهما ولا واسطة هنا اصلا ويحتمل ان يكون
مستندا الى علة خارجية هي سبقه بحيث فيجوز ان يكون مساويا للمعروض والعلة يجوز ان يكون الفك
كثبوت الضحك للانسان للتعجب ويجوز ان يكون عامة كعروض السطح للجسم للتناهي والد لنقيضها
كما قيل وان يكون اخص مطلقا لعموم العلة كمطلق الزوجية للاربعة بواسطة الانقسام الى المتساويين او
من وجه لعلية كذلك كالنقطة للخط للجسم الطبيعي بواسطة الاستعداد الخاص وهذه العوارض يجوز ان يكون
مفارقة عند عدم اسبابها واما العارض للطالب بوجه لما كان عرضا اوليا للمعروض فيحتمل الوجوه المذكورة
بالقياس اليه وبالجملة ان المنافي لكونه عرضا ذاتيا عروضه لاجل عروضه الاعم داخلا كان او خارجا

المصنف على ذلك التقدير ليس عرضا ذاتيا لموضوع العلم ولا منسوبه اليه كما سيأتي بل لموضوعها فتدبر قوله
ومحط البحث هو المحمول آه اي محمول كان من محمولات المسائل والمقصود التنبيه على ان المقصود بالذات
في العلوم معرفة احوال الاشياء لا لتصورات انفسها وتعميم المحمول مبني على عدم الفرق بين محمول العلم
ومحمول المسئلة لان جميع المحمولات اعراض ذاتية لموضوع العلم كما سيأتي تحقيقه واما على تقدير الفرق فالغرض منه
دفع ما يرد على التعريف من ان البحث قد يقع عن اعراضه الذاتية ووجه الدفع ان الامر كذلك بحسب الظاهر
لكن المرجع والمقصود منه بحسب الحقيقة محمول العلم وعوارض موضوعه وبهذا اندفع التوهم الثاني ايضا على
تقدير الفرق بين موضوعها ومحمولها من غير استعانة بالحيثية المذكورة لان موضوعها ليس مما يرجع البحث
والبيان الى احواله فتدبر قوله فالغرض بحسب اصطلاح آه اعلم ان العرض قد يطلق على الخارج
المحمول جوهرا كان او عرضا وهو في اصطلاح فن البرهان وعلى الموجود في الموضوع وهو اصطلاح
قاطيغورياس وكذا الذاتي على ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وهو في فن البرهان وقد يطلق على
ما لا يكون خارجا عن الماهية او يدخل فيها وهو فن ايساغوجي وكذا الموضوع قد يراد به المثبت له
هو في فن البرهان وقد يراد به المحل المقوم للحال وهو اصطلاح قاطيغورياس قوله واراد بالشيء ما يعم آه
اعلم ان موضوع العلم الواحد قد يكون شيئا واحدا بالطبيعة جنسا كان او نوعا كالجسم الطبيعي من حيث انه
مستعد للحركة والسكون للعلم الطبيعي وكجرم الفلك من حيث ان له كمال لعلم النجوم وهذه الحيثية زائدة
على عنوان الموضوع وحقيقته اي الجسم الطبيعي وجرم الفلك وقد يكون اشياء كثيرة متخالفة في الحقيقة
ومتشاركة في [illegible] الحيثية التي اليها نظر الباحث ولو حدتها يعد ذلك العلم علما واحدا كموضوع العلم الالهي الباحث عن
من احوال الواجب والجوهر والعرض من حيث انه موجود فاذا اخذ بالنظر الى تلك الحيثية مفهوم واحد يجعل عنوانا
مشتركا بين تلك الاشياء فيقال موضوعه الموجود بما هو موجود لم تكن الحيثية زائدة على ذلك العنوان الذي هو طبيعة
الوجود مطلقا والعوارض الذاتية التي يبحث عنها فيه قد يكون مشتركا بين الثلثة او الاثنين وقد يكون
مختصا بواحد منها فيجب ان يكون المراد بالشيء في تعريف العرض الذاتي ما يعم الواحد والمتعدد

والماخوذ مع حيثية زائدة تقييدية كانت او تعليلية وغير الماخوذ معها وانما قيدت الحيثية بالتقييدية لان
التعميم انما هو بالقياس اليها دون الحيثية مطلقا اذ لابد في موضوع كل علم من الحيثية زائدة او عينية والا
يلزم اختلاط العلم الاعلى والعلم الادنى اذ في العلم الاعلى يبحث عن الاشياء من حيث هي موجودة
فلو اخذ موضوع العلم الادنى كالطبيعي مثلا وشيئا مطلقا كمطلق الجسم غير ماخوذ مع حيثية اصلا بل بغير
لكان موضوعه مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون البحث عن احوال الجسم بما هو موجود
بحثا عن احواله مطلقا فيختلط مسائل الاعلى بمسائل الادنى اعلم ان لفظ حيث لما كان ثم استعير لجهة الشيء
واعتباره كما يقال الجسم من حيث انه متحرك اي من هذه الجهة ومن هذا الاعتبار قوله وقد اشار اليه الشيخ اه
اي الى تعميم الشيء من اعتباره مع حيثية زائدة وعدم اعتباره معها واشار بقوله من حيث هويته وطبيعته
الى اعتبار الحيثية الغير الزائدة فهذه الحيثية اطلاقية وما بعدها يكون هو ما قبلها وفائدتها شرح المرتبة وبيان
الاعتبار فتفكر قوله وقد ينبغي ان اه دفع للاشكال المشهور في هذا المقام وهو ان الحيثية المعتبرة في الموضوع
اذا لم تكن اطلاقية فلابد من كونها تقييدية او تعليلية مع ان كثيرا ما يكون من الاعراض المبحوث عنها في
ذلك العلم كما يقال موضوع الالهي الموجود مع ان الوجود من محمولات المسائل وكذا الطبيعي موضوعه
الجسم من حيث انه متحرك او ساكن مع ان الحركة والسكون من الاعراض المبحوث عنها فيه وكذا الطب
موضوعه بدن الانسان من حيث انه يصح او يمرض مع ان الصحة والمرض مما يبحث عنها فيه فكيف يصح ان يكون
قيدا للموضوع بان يتمم العلة القابلية او علة للموضوع بان يتمم العلة الفاعلية والا يلزم تقدمها على نفسها
ضرورة تقدم العلة على المعلول ومن ههنا قيل انها بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها ووجه
بان حيثية الوجود لا يبحث عنها في الالهي اذ لا معنى لاثباتها للموجود واما المعتبر في موضوع فهو استعداد الحركة
والسكون لا نفسهما وكذا المعتبر في الطب امكان الصحة والمرض وذلك الاستعداد والامكان ليس من
العوارض المطلوبة في ذلك العلم ورد بان المعتبر فيه الاستعداد المضاف الى الحركة والسكون وكذا الامكان
المضاف الى الصحة والمرض والمضاف اليه يكون من متممات المضاف بما هو مضاف وكالجزء منه وفيه القيود

٣٩ قد يكون عارضا له لذاته كما في قولهم الفلك متحرك دائما والارض ساكنة وهما من الاعراض الاولية للجسم الطبيعي
وقد يكون عارضا له لاجل الانواع كامتناع الخرق والالتيام قوله ان الاشكال انما هو آه يعني ان مورد
العارض لاجل الاخص بخصوصه وانما علم الشمول في تعريف العرض الذاتي لا لادخال العارض الذاتي للاخص
لا لادخال العارض لاجل الاخص ايضا فانه عرض غريب على ما صرح به الشيخ وغيره قوله وقد عرفت ان
حاصل الجوابين ان العارض لاجل الاخص عرض ذاتي باعتبار وعرض غريب باعتبار اخر والبحث عنه وانما هو
باعتبار انه عرض ذاتي لا م قوله الاختلاف اللوازم آه تحقيقه ان اللوازم المخصوصة اختلافها تدل على اختلاف
الملزومات بالتشخص واختلاف اللوازم الكلية يدل على اختلاف ملزوماتها بالطبايع الكلية نوعية او جنسية
واما مثل السواد اللازم للحبشي والصفرة اللازمة للرومي وهما صنفان للانسان فهو لازم للمزاج الصنفي
وذلك في كل منهما مخالف بالماهية للاخر وبالجملة كل لازم كلي فهو مستند الى مبدأ كلي وهو مخالف بالماهية لمبدأ
لازم اخر لكن فالافراد مختلفة بالنوع لاختلاف انواع الفردية وكذا الازواج لاختلاف انواع الزوجية
وكذا المنحني تحته انواع مختلفة باختلاف الانحناء نوعا واما المستقيم فهو نوع واحد لعدم الاختلاف في الاستقامة
فتامل قوله اي عن القسم الذي له خصوصية اي ان يكون شاملا لجميع افراده على الانفراد لا مع المقابل مع
ومن حيث الترديد قال في الحاشية فيه اشارة الى ان الحصة هي الحصة اللاحقة وغيرها فهي الحقيقة خاصة
للاخص كما ان اللاحق بالاعم في الحقيقة لازم للاعم انتهى وفيه ان الامر كذلك اذا كان الاخص واسطة في العروض
والعقل الثاني واسطة في الثبوت واما اذا كان شيئا لحقه لثبوتها لبعض افراد الماهية فلا نسلم انها خاصة
للاخص لانه ليس معروضا حقيقيا لها بل المعروض بالحقيقة هي ذلك البعض الا ان يقال ان المعروض
هو تلك الماهية من الطبيعة على بعض الافراد وهي بهذه الحيثية اخص باعتبار نفسها من حيث هي ويمكن ان يقال
المراد بالخصوصية والاختصاص بالمعروض على الاطلاق ان يكون العارض مما يكفي طبيعة المعروض بها في
معروضيته لها من غير ان يتوقف على اعتبار خصوصية نوعية بعينها وان كان اخص كالحركة والسكون فان
كل واحد منهما ممكن الثبوت لجميع افراد طبيعة الجسم الطبيعي من حيث استعداده الذاتي وان لم يتصف بهما لكن

للجميع بالفعل ولعل هذا هو المراد بالخاصة الشاملة فيراد الشاملة ما يتوقف ثبوتها على اعتبار خصوصية معتبرة في تحقق بالخاصة
خاصة للاخص اللهم الا ان يقال انه مخالف لما سيأتي من المحشي قدس سره في توجيه كلام الشارح من ان
هذا الشامل على سبيل التقابل مع سواء كان من قبيل الحركة والسكون والزوجية والفردية من الاعراض
الذاتية مما محه فتدبر . الاستبعاد وانما يتم اه وذلك لانه ان اريد بالعرض الاولي ما يلحق الشيء لذاته
فلا يتوهم من كلام الشيخ ان العارض لاجل الاخص عرض اولي للجنس لا بانفراده ولا مع انضمام المقابل
اليه بل المفهوم المردد ايضا ليس بعرض اولي لانه انما يعرض الجنس بواسطة مفهوم مردد آخر وبواسطة
في العروض او القسم الثاني من الثبوت كلحوق المفهوم المردد بين الضاحك وغيره بواسطة عروض
المفهوم المردد بين الناطق وغيره فلا يتم الاستبعاد للمعترض ولا للشارح رحمه الله المجيب قال يدل نظره
على ان الذاتية بالحقيقة هو المفهوم المردد وايضا لا يلزم من نفي الاولية من تلك العوارض حسبما يلي الجنس
نفي كونها عوارض ذاتية بالمعنى الاعم منها للمعترض فالمراد بالاولية مطلق الاعراض الذاتية حتى يكون
معنى كلام الشيخ في زعم المعترض ان القسمة بالاولية قد يكون بفصول محصلة للجنس وقد يكون
بقيود مخصصة هي من الاعراض الذاتية للقسم والمقسم بان يكون طبيعة فلا يفيد المجيب لجواز ان يكون
اعراض ذاتية له وان لم يكن اولية له ولا يلزم اثباتها ايضا بذلك المعنى فلا يقيد الجنس مع عزل النظر
عن المنوعات كافية لعروضها حتى يمكن اتصاف جميع افراده بها بحسب الاستعداد الذاتي للجنس كالحركة
والسكون فهذه قيود وعوارض ذاتية للجنس على الاطلاق من حيث استعداده الذاتي ومخصصة له
بحسب العروض بالفعل لعدم اجتماعها فعلا وقد يكون بقيود ليست اعراضا ذاتية للجنس على الاطلاق
بالاعتبار المذكور بل مع مقابلها كالزوجية والفردية في قسمة العدد فهي اعراض ذاتية للاقسام
على الاطلاق وللمقسم من حيث القسمة فقد ظهر ان الشيخ انما اخرجها من الشاملة على الاطلاق
لا من مطلق العوارض الذاتية وتوضيح جواب الشارح رحمه الله ان قوله اما العوارض لا يكون للجنس اولية والكائنات
القسمة بها اولية صريح في انها بانفسها ليست اعراضا ذاتية للجنس على الاطلاق ولا مع المقابل

٣٩ الشيخ في برهان الشفاء ان الاعراض الغريبة لا تجعل ... قوله نفس الطبيعة من حيث هي آه
اي مع قطع النظر عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص اعني مطلق الشي فالطبيعة بهذا الاعتبار مشتملة
على جميع مراتبها وحيثياتها فالعرض الذاتي اللاحق لها بحيثية كالعموم والكان عرضا غريبا لها واذا اتحدت
بحيثية اخرى كالخصوص او بالعكس لكنه عرضا ذاتيا لها من حيث هي لاتحادها مع جميعها بالذات او بالعرض
فلا اشكال بتلك المحمولات لانها اعراض ذاتية لها من حيث هي ... فالعارض للاخص او لفصله ان
الاخص اذا اعتبر من حيث انه نفس طبيعة الاعم المتحصلة بسبب خصوصيته والطبيعة القيد المعتبر فيه مع قطع
عن تعينه وخصوصه فهو متحد مع العام من حيث هو ولو بالعرض فالعارض للاخص بهذا الاعتبار عارض
خصوصية
ذاتي لطبيعة العام من حيث هي ولا ضير في كون العرض الذاتي اخص من المعروض واذا اعتبر
للخاص
لا من حيث انها خصوصية محصلة للعام بل يلاحظه تعينه مع عزل النظر عن العام فهو بهذا الاعتبار في هذا
تعينه
بخصوصية منفصل من العام والكان ملحوظا به ايضا في نفس الامر ومن هنا يقال ان هذا اللحاظ
طرف للخلط والتعرية باعتبارين فالعارض له بهذا الاعتبار عرض غريب للعام من حيث هو هو فتفكر قوله
وهذا لا يجري في العارض آه اي لا يجري هذا البيان في العارض للشي لاجل الاعم حتى يكون
عرضا ذاتيا له باعتبار وعرضيا غريبا له باعتبار اخر وذلك لان طبيعة العام لوحدتها المبهمة الصالحة
لان تحصل لكل قيد معتبر فيما يندرج تحتها منفصلة عن الخاص وفي الخارج الوجود الفاني في مادة تحقق
الخاص بعينه اذ هناك نسبة وجوده الى ذلك الخاص بالعرض بخلاف طبيعة الخاص كما عرفت فالعارض
الاعم
الذاتي للعام بما هو هو لم يكن عرضا ذاتيا للخاص بما هو خاص منفصل عن العام فتفكر فانه دقيق قوله قال
بوحدته المبهمة آه فان قلت ان الطبيعة باعتبار الوحدة المبهمة هو الشي المطلق وهذه الوحدة وحدة
عقلية فلا يكون بهذا الاعتبار موجودا في الخارج ولا متحدا مع الخاص لان هذه الحيثية للاطلاقية بالمعنى
ولهذا لا يتعدى الحكم عليها الى الافراد قلت المراد ههنا مطلق الطبيعة الماخوذة من حيث هي مع عزل
اي تعدد
النظر عن العموم والخصوص اعني موضوع المهملة فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وكلها

بالذات الا بحسب تعدد الافراد اذ ليس لها اعتبار زائد على اعتبار الطبيعة وهو مشتمل على جميع الجهات كما حقق
المحشي رح في مواضع عديدة من حواشيه فالمراد بالوحدة المبهمة هنا اعتبار مطلق الطبيعة وتنزلنا
عنه ويراد منها الطبيعة المطلقة التي هي كلي طبيعي فنقول من حيث وحدتها المبهمة الصالحة لان تحصل بكل
خصوصية من جزئياتها معروضة للاطلاق والعموم والكلية ونحوها في لحاظ العقل وموجودة في
الخارج وجودا الهيا قبل الكثرة فليتنبه بالذات نعم مع وصف العموم ليس بموجود في الخارج قال المحشي رح
في حاشيته الحاشية على شرح المواقف العموم في اعتبار العموم ليس قيدا له المتحقق في كل خصوصية
نفس العام لا مع وصف العموم كتحقيقه ان الانسانية مثلا يمكن ان يلاحظ بشرط شيء فيعرض
لها الجزئية وان يلاحظ لا بشرط شيء فيعرض لها الكلية ويكون كليا طبيعيا فيصح ان يقال ان طبيعة
الانسانية بوحدتها المبهمة المتحصلة بخصوصية ما موجود في الخارج بوجود الهي مشترك بين وجودات
افرادها وصورتها العقلية متصفة بالكلية وهذا النحو من الوجود الالهي لا ينتفي بانتفاء [illegible] بانتفاء جميع
الافراد ويتحقق بتحقق فرد بخلاف مطلق الطبيعة فانها واحدة بالوحدة الطبيعية المطلقة فلها وجود الهي
قبل الكثرة والهيا متعددة بالذات بتعدد الافراد فلها وجود طبيعي الهيا مع الكثرة فيتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء
فرد فتأمل قوله فهو ليس عارضا للامر الاخص آه بل عارض في الحقيقة الموضوع من حيث الانطباق
على بعض الجزئيات وهذا الاخير في العارض لاجل الاعم هو ط فان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يكون
العارض للاعم عارضا للاخص من حيث الانطباق على الجزئيات كلا وبعضا ففي هذا الجواب توخذ طبيعة الموضوع
بحيث يصلح ان يكون موضوعا للمحصورة كما في الجواب الاول توخذ بحيث يصلح ان يكون موضوعا للمهملة القضايا
او لمجموعها للطبيعية كما ذكرنا فتأمل قوله ان الاشكال في العرض الاخص آه سواء كان عارضا لذاته كالحركة
والسكون او لاجل امر اخص كالاستعداد للحرق ولا القيام العارض للجسم الطبيعي لاجل الفلك هذا ما ذكره
السيد السند رح والمصنف رح في شرح الرسالة بناء على توهم ان امور الاشكال هو العارض الاخص
ومنشاء هذا التوهم ذكر المحمولات التي هي اخص من موضوع العلم في بيان مورد الاشكال وهي قد يكون

ايضا يقال ان الموضوع ليس هو الجسم المطلق بل من حيث هو ذو طبيعة اي صورة منوعة فيكون الصورة
المنوعة جزءاً او قيداً له ولو كان في نظر الباحث فتدبر ويمكن ان يقال ان موضوع هذه المسئلة الصورة
النوعية التي هي من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي وكونها اخص منه لا ينافي كونها عرضاً ذاتياً له كما عرفت
فلا يكون خارجاً من الاقسام التي عدها الشارح قال بعض المحققين اللواحق الذاتية قد يكون صوراً لقولهم
كل جسم طبيعي ففيه مبدأ ميل فمبدأ الميل صورته والصورة وان كانت جزءاً مقوماً للجسم لكن الصورة النوعية
يكون من لواحق الجسم المطلق وصور المركبات يكون لاحقة لموادها التي هي في انفسها اجسام فتامل قوله
بواسطة امر اعم آه وان اعتبر فيه كونه واسطة في العروض او القسم الثاني من الواسطة في الثبوت
لانه اذا كان من القسم الاول بان يكون سفراً محضاً يكون العارض بواسطته عرضاً اولياً للموضوع
فلا يحتاج الى الشرط المذكور قوله بشرط ان لا يتجاوز آه اي لا يكون ذلك الامر اعم من موضوع العلم فيجوز
ان يكون مساوياً له او اخص منه وان كان اعم من نوعه فعلى تقدير كونه اخص منه وان كان العارض
بواسطته عرضاً غريباً لموضوع العلم لكن البحث عنه في الحقيقة يرجع الى البحث عن العرض الذاتي كما في سائر
العوارض لاجل الاخص بناء على الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة ولهذا لم يشترط مساواته
لموضوع العلم بل اكتفى بنفي العموم عنه فقد ملت فلا حاجة آه يمكن ان يقال انما جوز البحث عن العوارض
لاجل الاخص لان البحث عنه لا يخرج عن موضوع العلم والمدار على ان لا يخرج البحث عنه وعن عوارضه المنسوبة
اليه واما العارض لاجل الاعم فلما كان من العوارض الاعم المثبت له ولغيره فالبحث عنه يخرج عن
احوال الموضوع فيحتاج الى ذلك الشرط والجواب انه لا فرق بينهما فتجويز البحث عن احدهما دون الاخر مما
لا طائل تحته والبحث عن العوارض لاجل الاعم انما يخرج عن الموضوع اذا جعل موضوع المسئلة ذلك
الاعم واما اذا جعل موضوعها نفس موضوع العلم او نوعه او عرضه الذاتي او نوعه وحمل لها ذلك العارض
لاجل الاعم فلا نم خروج البحث عنه والبحث عن العارض لاجل الاخص يوجب اتحاد مسائل العلم الاعلى
الذي موضوعها ذلك الاعم والعلم الادنى الذي موضوعه الاخص منه واعتبار الحيثية مع تجويز البحث عن العرض

الغريب لا يجدي نفعا قوله لا خلاف في ان آه رد على الشارح رح حيث زعم ان تنصيص المصنف
على تعريف المسائل بالقضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه او عوارضه وكذا
ذكر الاحوال المنسوبة وذكر عوارض الذاتية بعدها يدل على ان الاعراض الغريبة التي تختص بالانواع وراى الشارح
بذكر الاحوال المنسوبة تكون مبحوثا عنها في العلوم وحاصل الرد انهم اتفقوا على ان العارض لاجل الاخص الذي هو
عرض غريب لا ينسب الى الموضوع بحسب الحقيقة ولا يبحث عنه في العلوم فالمراد بالاحوال المنسوبة هي
الاعراض الذاتية التي ذكرت بعدها للبيان والمراد بالعوارض الذاتية في تعريف المسائل العوارض الشاملة
لافراد معروضها اعني موضوعات المسائل على الاطلاق لا العوارض المنسوبة الى الموضوع على الاطلاق او على
سبيل التقابل والاولى التصريح بالترديد في قوله عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه فانها عوارض ذاتية
لهذا الموضوع بالمعنى الاعم على كل تقدير ولا يلزم منه تجويز البحث من الاعراض الغريبة فانها من القسم الثالث
للاعراض الذاتية لموضوع العلم كيف وقد قال تلميذه في التحصيل لو كانت الاعراض الغريبة يبحث عنها في
العلوم لكان يدخل كل علم في كل علم اه ومما قال ايضا قال الشيخ في برهان الشفا والاعراض الغريبة لا تجعل
مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية كما سينقله المحشي رح فانقلت لا ريب في تحقق البحث في العلوم عن
العوارض اللاحقة لاجل الاخص وهي من الاعراض الغريبة قلت سيجي الجواب من المحشي رح في قطعه ح ه ملاه
اي حاصل كلام الشارح رح في التفصي عن لزوم البحث عن العرض الغريب بعد الاغماض عن تجويز
البحث عنه وارتكاب المسامحة في تعريف الموضوع التفرقة بين محمولات المسائل ومحمولات العلم فالمبحوث
بحسب ظاهر الحال وان كان من الاعراض الغريبة التي هي محمولات المسائل على تقدير غرابتها لمحمول
المحمولات المتقابلة وحاصل اعتراض المحشي رح ان ذلك المفهوم المردد امر اختراعي حاصل بتعمل العقل
واعتباره والمبحوث عنها في العلوم احوال حقيقية متحققة في انفسها بلا عمل عامل كما يشهد به الضرورة
وايضا يلزم ح كون محمولات العلم لكن محط البحث ومرجعه محمول العلم الذي هو عرض ذاتي لموضوعه
اعني المفهوم المردد بين تلك المسائل غير مقصود بالذات وهو خلاف ما يحكم به الضرورة ويبطله ما قال الشيخ

او بالكانت القسمة بها اولية اي واردة على الجنس بلا واسطة قسمة اخرى شيء من اقسامها وهذا
هو المراد بالجولة فهي من حيث القسمة اولية واما بذاتها فليست باولية فهي مساواة باولية بمعنى ان القسمة بها
اولية فعدها من الاعراض الذاتية للجنس بحسب المجاز لا بالحقيقة والكان المفهوم المردد بينها عرضا ذاتيا
حقيقة للجوهر بواسطة المساوي وهي المفهوم المردد الاخر بين المنوعات ولا يصح حمل كلامه على ان القيود في التقسيم
الاول من هذين التقسيمين الذين هما بحسب العوارض اعراض اولية للجنس على الاطلاق حقيقة وفي التقسيم
الثاني على سبيل التقابل كما توهمه السائل لظهور ان كلا منها قسم لثالث على التقابل الا ان القيود
في التقسيم الاول منها من الاعراض الممكنة الثبوت لطبيعة الجنس على الاطلاق من حيث استعدادها الذاتية ومن ل
عليه القاضي المنقول من الشيخ ايضا فهي من الاعراض الذاتية للجنس مطلقا بحسب المجاز دون الحقيقة وانما
العرض الذاتي حقيقة في كلا القسمين هو المفهوم المردد فان في اي شبهة المتعلقة بقوله اذا كان المراد الاول
المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم والمعنى الثالث اعم منه ونفي الاعم وان استلزم
نفي الاخص لكنه ليس المراد هنا لاستشهاد به السائل والمجيب واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا نسلم بل لابد
وهو ظ كما بيناه واما عدم اتمامه للمجيب فلان المعنى الثاني اخص من الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم ومر بيانه ايضا ولا يجوز ارادة المعنى الثالث ايضا والا لا يكون مثل الحركة والسكون اعراضا
اولية لشيء من انواع الجسم الطبيعي لانهما محمولان على الاعم منها وهو الجسم الطبيعي وقد قال الشيخ في بيان المعنى الثالث
هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم الذي قيل انه له اولا مع ان الشيخ عدهما من الاعراض الاولية للكل من
الاقسام والمعنى فتدبر في هذا الموضوع ارتفع قسم البرهان لا في العبارة المستشهد بها والالم يصح
كما بيناه ونقل من المحشي سوا ايضا بلا ولية فرق البرهان يحكي بهذا المعنى اي اذا اعتبر ذلك الجنس لا بشرط شيء
اه يعني بلا لحظه معه كونه لا بشرط شيء ويعتبر منه وحدته المبهمة لان الشيء اذا اعتبر نفسه مع عزل النظر عن كونه
بشرط شيء او لا بشرط شيء كما في موضوع المهملة يكون العوارض الخاصة كلها عوارض اولية له سواء كانت بحسب القسمة الاولية
او بحسب القسمة الثانوية فالفرق بينها بالاولية واللااولية للجنس انما هو بذلك الاعتبار لا بهذا الاعتبار فتدبر

قوله فان امكن ان يكون آه هذا يدل على ان مثل الحركة والسكون من الاعراض الذاتية للجسم بحسب المعتاد

استعداده الذاتي واما ان ثبوتها له فالعرض الذاتي للجسم امتناعا حقيقة هو امكان هما لا انفسهما لو

اخذنا على الانفراد او مع المقابلات فيصدق بها من الاعراض الذاتية بحسب التجوز والمسامحة وذلك المفهوم المردد

بينهما عرضا اوليا بخلاف مثل الزوجية والفردية فان الحال لا امكانهما ليس لطبيعة العدد من حيث الاطلاق فيها

بل بحسب خصوصيات المنوعة فامكانهما ليس من العوارض الاولية لطبيعة العدد من حيث الاطلاق بل لانواعها

وهذا هو الفرق بين مثل الحركة والسكون بين مثل الزوجية والفردية واما انفسهما فليست من الاعراض

الذاتية للجنس على الاطلاق فهما مشتركان في هذا الحكم السلبي قوله عدّ ان ما على سبيل التقابل آه

هذا على سبيل التنزل على ان الكلام فيه وهو العارض لا جل الاخص ومنها ومع المثل حيث كان نباد

سواله على توهم ان الكلام في العارض الاخص فافهم قوله سواء كان من قبيل الحركة آه لان كلامه يدل

على ان مثل الزوجية ليس عرضا ذاتيا للجنس لا بحسب امكانها الذاتي ولا بحسب نفسها كما مر واما مثل الحركة

فهو من الاعراض الذاتية للجنس بحسب امكانها لطبيعة الجسم لا بحسب نفس الثبوت بالفعل فكل منها بحسب انفسها

غير ثابت له بالفعل لجميع افراد ذلك الجنس المعروض لان الفلك غير ساكن بالفعل والارض غير متحركة

بالفعل كما ان الثلثة ليست بزوج بالامكان اي صورة الاربعة بفرد بالامكان اي من نفع كون

امكان الحركة من الاعراض الذاتية للجسم المطلق لا يوجب كون الحركة بالفعل من العرض الذاتي له حقيقة

الا ترى ان الوجود بالفعل ليس عرضا ذاتيا للممكن المعدوم ازلا وابدا قوله وفيه انه لو سلم آه وفيه اشارة

الى منع كون المراد بالاولي العرض الذاتي بل هو على ظاهره اعني بالحق الشيء لذاته فمثل الحركة والسكون ان

اخص يكون عرضا اوليا للجنس حقيقة لانتفاء الواسطة على الوجهين بخلاف مثل الزوجية ولا يلزم منه ان لا يكون

ان الاعراض الذاتية من الجنس بحسب الحقيقة لان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلا يتم استشهاد

الشارح للكلام على ان العرض ان ما على سبيل التقابل عرض ذاتي بحسب المجاز

لا حقيقة يجوز ان يراد المعنى الثالث المعتبر في نفي عروضه للاعم فيجوز ان يعرض الشيء لاجل الاخص

بجميعها ويكون عرضا اوليًا بحسب الحقيقة فعلى هذا الجواب يتم الاستشهاد به بلا ريب لانا نقول
مع قطع النظر عن كلامه لما مر ولان كلا من الحركة والسكون والزوجية والفردية يكون من الاعراض
الاولية للجسم بهذا المعنى فلا معنى لنفي الاولية من الزوجية والفردية واثباتها للحركة والسكون فتأمل
قوله لما عرفت ان الزوجية آه اي فيما سبق من التحقيق من ان المعتبر في موضوع العلم نفس الطبيعة
من حيث هي لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص والطبيعة من حيث انها سارية في الافراد
كلا وبعضا فما يلحق الشيء بعد التنوع لم يكن عرضا ذاتيا له من حيث الاطلاق ويكون عرضا ذاتيا
من حيث هو وكذا يكون عرضا ذاتيا له من حيث السريان في بعض الافراد وغريبا له لا من هذه الحيثية
لم يتوجه هذا الجواب آه ولان السؤال ح لم يكن منوطا على كون تلك المحمولات بعضها مقابلا لبعض حتى يقال
ان تلك المحمولات ليس بينها تقابل التضاد ولا العدم والملكة بل على انها مع تقابلها شاملة
لجميع افراد الموضوع وان تم تلك المقابلة محمولات لعدم تعلق الغرض العلمي قوله وتلك المحمولات آه
تتمة لتفصيل الجواب يعني ان تلك المحمولات عوارض ذاتية للموضوع الماخوذ بتلك الحيثية على جميع هذه
التقادير ولا يتوقف على شمولها لجميع الافراد او على كون مقابلاتها محمولات ايضا قوله قال القائل
آه هذا استشهاد على ان المعتبر في الموضوع نفسه من حيث هو اعني مطلق الشيء المشتمل على جميع الاعتبارات والحيثيات
من التخصيص والتعميم ومحال الاستشهاد قوله العلم الطبيعي له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات
والنسبة اليه كنسبة العلوم الكلية الى العلوم الجزئية فقط قوله ولا ينفع الشمول آه اي على سبيل التوزيع
بان يتحقق احدهما في بعض الافراد والاخر في الباقي بحيث لا يشذ عنها فرد والتخالف بانه لا يفيد
ذلك اذ يجوز تحققهما معا في بعض الافراد ولو بجنبين دون البعض واما الشمول لبعض المتقابلين
لجميع الموجودات على سبيل التوزيع كالعلة والمعلولية فهو امر خارج عنها كالوجوب والامكان لا بحسب
استعداد طبيعة التخالف وبيانها ما هو الحق فلا بد من صرف كلام الشيخ عن الظاهر الى ما حمل عليه الشارح
المحقق فلا يرد ان المتبادر من قوله بالايجاب والسلب فقط انه اعتبر هنا جميع اقسام التقابل غير الايجاب والسلب

قد مات قوله وكون التقدم والتأخر من اعراضه جواب عن ايراد بعض الناظرين حيث قال ان التقابل
كالضد والعدم اى ص في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتأخر ونحوهما كالعلة والمعلولية بالنسبة الى الموجود
المطلق الذي هو موضوع الالهى من هذا القبيل شامل لجميع افراد الموضوع مع انهما متضايفان وتحصيل
الجواب ان كونها اعراضا ذاتية شاملة لافراد الموضوع لا يقتضي اعتبار التضايف لان كل واحد منهما شامل
لما بينهما وكذا التقدم والعلية فلا يدخل في الشمول للتضايف فيكون اعتباره بلا طائل قال في حاشيته الحاشية
على شرح المواقف هنا ابوة وبنوة الابوة والبنوة المطلقتان والابوة زيد لعمرو والقائمية بزيد وبنوة
عمرو لزيد القائمية مع عدم التضايف بينهما كابوة زيد لعمرو وبنوة زيد لبكر القائمتين بزيد فهذه الابوة
والبنوة يجتمعان في زيد مع عدم التضايف لعمرو وابوة زيد لعمرو وبنوة زيد لبكر القائمتان بزيد
التضايف انما هو بين الاولين والثانيين دون الثالثين ضرورة ان احدهما ليست معقولة بالقياس الى الآخر
وقيد وحدة الجهة لادخال الاولين دون الثانيين انتهى فمع جواز اجتماعهما في فرد ولو بجهتين مع وجود
التضايف كما في الاولين لا ينفع اعتباره في القسمة الى الاقسام المتقابلة لتحصيل الشمول وشمولها للافراد
مع عدم التضايف كما في الثالثين لا يقتضي اعتباره في تلك القسمة لان الشمول قد حصل بدونه لا يقال
فان التقابل مع المثل اه لان مثل الشيء العارضة لا يكون ممتنع الاجتماع معه الا اذا كان فردا
لنقيضه وهو رفعه بمعنى السلب البسيط بخلاف السلب البسيط فانه يقابل الايجاب لذاته . لانواع المقسم فقط
وبهذا يندفع ما قيل ان المفهوم من الاستشهاد بكلام الشيخ بيان ان العوارض المخصصة لانواع
الموضوع التي بينها تضاد مشهور ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان هذا الكلام صريح في كونها من الاعراض
الذاتية حيث جعل القسمة بها من القسمة بالاعراض الذاتية وكيف يستدل بكلامه على ما هو نقيض ما هو صريحه
ولا يتوهم ايضا ان كلامه هذا يدل على ان مثل الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وبالجملة ما
لا يخلو الموضوع عنه وعن ضده الحقيقي او عدمه اى من الاعراض الذاتية للموضوع وهو خلاف ما حققه سابقا
لانه انما جعلها هنا من الاعراض الذاتية للموضوع من حيث القسمة والترديد لا باعتبار انفسها بخلاف العوارض

بالعوارض الذاتية التي يكون القسمة بها بغير تقابل التضاد والتضايف او عدم الملكة اذ المفهوم المردد بينها
ثم بعد الحصر والشمول فلا يكون اعراضا ذاتية اصلا لا من حيث القسمة ولا من حيث انفسها
فتأمل قوله ذهب المتقدمون اه قال السيد سره في حاشيته حاصله ان الاشياء لما كان يتوصل
ببعضها الى بعض في الوجود الخارجي كما يتوصل بالقاء النار الى الحرارة كذلك يتوصل ببعضها الى بعض
في الوجود الذهني كما يتوصل بالمعلومات الى المجهولات ولا يمكن ان يتوصل بكل معلوم الى كل مجهول
بل لا بد من مناسبة بينهما ولا يمكن معرفتها بالتفصيل لعدم تناهيهما بل على وجه كلي فوجب اعتبار
العوارض الكلية التي تنبئ عن المناسبة ليجري عليها الاحكام المتعلقة بالايصال على وجه كلي ولما لم يكن للمعقولات
عوارض تعتبر في باب الايصال بحيث يكون لها مزيد اختصاص به ومنبئة عن تلك المناسبة الا التي تلحق
في الذهن بشرط الوجود الذهني فلا بد ان يبحث في هذا الفن عن احوال تلك العوارض من حيث الايصال
او النفع فيه وهذا بيان اجمالي واما التفصيل فلان المنطقي يبحث عن احوال الكلي والذاتية والعرضية والحد والرسم
المعرف ومن القضية ونقيضها وعكسها والحجة وغيرها ولا شك انها معقولات ثانية فموضوع المنطق ... و
عدل المتأخرون عنه اه المتأخرون لما رأوا ان البحث في المنطق عن نفس المعقولات الثانية ايضا بان يجعل
محمولات في مسائله كما يقال الجنس كلي او ذاتي والفصل عرضي والموجبة تنعكس جزئية الى غير ذلك
والمبحوث عنه في العلم يجب ان يكون احوال الموضوع لا نفسه حكموا بان موضوعه ما تبنا ولها وغيرها مما يرجع
موضوعات جميع مسائله اعني المعقولات ثم وهي المعلوم التصوري والتصديقي من حيث الايصال قوله وانت خبير
اه هذا جواب عن شبهة المتأخرين حاصله ان تلك المحمولات يبحث عنها من حيث هي احوال للمعقول الثاني
لا من حيث هي معقولات ثانية قوله ثم المعلوم التصوري اه وتفصيله ان المعلوم التصوري والتصديقي اما ان يعتبر نفس
مفهومه من حيث هو هو فهو بهذا الاعتبار لا يمكن اجراء الاحكام المختلفة الواردة على موضوعات المسائل من حيث
الايصال على وجه كلي بحيث يصح منه استنباط الاحكام جزئيات تلك الموضوعات كما لا يخفى بل اذا ... وبهذا مفهوم المعقول
الثاني او يعتبر مفهومه من حيث الانطباق على الجزئيات التي منها المعقولات الاولى ومن توضيح ان يتعلق بها البحث من حيث الايصال

على ذلك الوجه تلك الحيثية واما غيرها من المعقولات التي يمكن تعلق البحث بها على ذلك الوجه كمفهوم الكلي والذاتي
والعرضية والجمع والنظائر بها والكائنات معقولة في المرتبة الثالثة او الرابعة كانقسام القضية ونقيضها و
الكاسبها فهي من المعقولات الثانية لان المراد بها هنا عوارض لاحقة للاشياء في الذهن فقط بشرط الوجود
الذهني فلا بد من رجوعها اليها فتفكر قوله ومما ينبغي ان يعلم آه قال المحشي قدس سره في حاشيته على شرح المواقف
باب النظر الصحيح ما محصله ان المعقول الثاني على قسمين الاول ان يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه والثاني
ان يكون الوجود الذهني شرطا لعروضه ايضا والاول يبحث عنه في علم ما بعد الطبيعة كالوجود والتشخص والثاني
يبحث عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية فقوله ايضا يدل على ان المعتبر في القسم الثاني ايضا كون الذهن فقط ظرف
العروض الا ان المعتبر فيه مع ذلك الشرطية الوجود الذهني ايضا فلم يكن التقسيم على ما ينبغي فلا بد ان يقدر في الاول
قيد آخر وهو نفي شرطية الوجود الذهني ولهذا ذكر ذلك القيد هنا قائلا ما يكون الذهن فقط او بعين المعتبر
في المعقولات الثانية امران احدهما ان يكون الذهن ظرفا للعروض مع قطع النظر عن كون الوجود
الذهني شرطا للعروض او قيدا للمعروض والاخرج الوجود ونحوه منها واحترز به عن العوارض الخارجية وثانيهما
ان لا يكون الخارج ظرفا للعروض وهذا معنى قوله فقط ويتفرع عليه ان لا يكون فرده موجودا في الخارج واحترز به
عن لوازم الماهية بناء على ان حيثية الاقتضاء في الملزومات بحسب نفسها تقررها مطلقا او باعتبار مطلق الوجود ثابتة
مناسبة لماهيات تلك اللوازم ووجوب الواجب وجود حقيقي ليس من افراد الوجود المصدري الذي هو امر اعتباري
ومن المعقول الثاني وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقيقة هي الحصص الاعتبارية فلا يرد ان وجود الواجب
فرد للوجود المصدري والاعيان الخارجية افراد للموجود مع ان الوجود والموجود من المعقولات الثانية
فالتحقيق ان الماهية متصفة في الخارج ظرفا لعروضه قلنا ليس في الخارج الا الماهية ثم العقل يعتبر من التحليل ينتزع
منها الوجود ويصفها به فيكون ظرف الاتصاف بهذه الملاحظة هكذا حقق المحشي قدس سره في حواشيه ثم قال
وبما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف الماهية بالوجود بالملاحظة دون الذهن او الخارج والمعقولات
الثانية تشمل المبادي والمشتقات والقضايا المعقودة بها كلها ذهنيات ومنها ابحاث دقيقة

٣٥

في فيقه الا بليق ذكره في هذه الرسالة قوله موصلا ابعدآه هذا بالقياس الى النوع السافل كالحساس
بالنسبة الى الانسان واما بالقياس الى ما يقومه او الى الحيوان فهو موصل قريب وهكذا كل موصل بعيد
بالقياس الى المعلوم فهو قريب بالقياس الى تصور كمالات مندرجة فيجوز ان يبحث عنه في المنطق بهذا
الاعتبار فان تصور الاجزاء بعضها يبلغ الى كسب في التصور لكنه فلا يخفى انه اه بنا السوال على توهم ان
المقصود ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعيد الابعد الى الموصل القريب حتى يكون هذا الموضوع خاصة
دون الموصل البعيد فلا بعد فيه ورد عليه انه لا حاجة الى هذا التكلف بعدما تقرر ان الموضوع المسئلة قد يكون
جزء موضوع العلم كما صرح به الفاضل الطوسي وايضا لو التزم كون الموضوع في جميع المسائل بالحقيقة هو موضوعا
العلم فما معنى ارجاع قولهم الجنس كذا الى ان الحد يتالف من الامر الذي هو كذا فان موضوع العلم هو الموصل والجزء
الحد فهو نوع منه شانه في لزوم الارجاع مثل شان الجزء فما وجه رد احدهما الى الاخر تحكم واجاب عنه المحشي
بان المقصود ارجاع محمولاتها الى احواله بدليل قوله اذ لا شك انه يحصل بتلك الاحوال احوال الموصل
القريب وذلك لا يخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء الموضوع العلم او نوعه ويرجع البحث فيه الى احوال
الموضوع مع ان الموضوعات هي المفهومات من حيث الانطباق على الجزئيات ومفهوم الجنس ليس جزء المفهوم الحد بل
ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد فعلى تقدير كون المقصود ارجاع تلك الموضوعات الى الموصل
القريب اي حاجة الى التاويل بانه فتفكر ثم ثم انه لا يستكتب عامر بلوا المعاني العقيم بحد السبق
قوله المراد بالجداة أقول التحقيق عند الاكثرين ان معنى المصدر المجهول ليس معنى مغايرا للمصدر المعروف
فان الضرب مثلا صفة حقيقية قائمة بالفاعل وله نسبة بالوقوع مع المفعول وهي المضروبية فمعنى ضربه عمرو ليس الا
ضاربيته زيد ويدل عليه كلام ابن الحاجب في الكافية في تعريف الفاعل بانه اسند اليه الفعل على جهة
قيامه به فان قوله على جهة قيامه به لاخراج مفعول ما لم يسم فاعله فلو كان معنى المصدر المجهول مغايرا للمصدر
المعروف فظاهر ان هذا المعنى قائم بالمفعول ويكون اسناد الفعل المجهول على طريق القيام اليه واذا عرفت هذا
فلتعرف ان اكتفاء المحشي بالمصدر المعلوم للاشارة الى هذا ثم انه قد يترتب الفاعل تلك الصفة صفة اخرى

للفاعل فتلك الصفة من حيث انها يترتب على المصدر المعروف حاصل بالمصدر المعروف ومن حيث
ان لها نسبة الى المفعول حاصل المعنى للمصدر المجهول فالتغاير بينهما اعتباري قال الفاضل اللاهوري
المعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار بالذات والحاصل بالمصدر هيئة قارة
واعترض عليه بان الحركة التوسطية والقطعية غير قارة مع انها حاصل بالمصدر التحريك اقول النقض بالحركة
التوسطية مندفع بان المراد هيئة قارة بالذات والحركة التوسطية كذلك وعدم قرارها بالنظر الى حدود
المسافة توليا والمصدر المبني للفاعل آه اعلم ان المصدر المبني للفاعل يحتمل ان يكون عبارة عن اسم الفاعل
مع ياء المصدرية وياء النسبة والمصدر المبني للمفعول عن اسم المفعول معهما ومدلولها هو نسبة المشتق
الى الفاعل والمفعول يدل عليه قوله وهو الحاصل بالمصدر ويستبعد العبارة الآتية ويحتمل ان يكون عبارة عن المصدر المعلوم
او المجهول من حيث الاضافة الى الفاعل والمفعول يناسبه العبارة الآتية ويستبعد قوله وهو الحاصل بالمصدر وله
ولما قال معنى الاخرين هو بعينه معنى الاولين آه في بعض الحواشي الظاهر ان المنظور عند المحشي في المصدرين المبنيين
للفاعل والمفعول هو الاحتمال الاول كما يدل عليه قوله هو الحاصل بالمصدر فقوله لكن من حيث اضافتهما الى الاول
بيان للعينية وادخل حرف التشبيه الى ان الحكم بالعينية انما هو على التشبيه بناء على تغاير المبدأ والمشتق
بالذات كما هو المختار عند المحشي والجمهور قلت ليس المذكور قبل الاخرين الا المصدر المعلوم و
دون المصدر المجهول فهذا المراد بالاولين الاولين رتبة وهما المصدر المعلوم والمجهول فلا اشكال
اقول معنى الاخرين على الاحتمال الاول هو نسبة المشتق الى مدلولها والمحمودية كما يدل عليه تفسيري الحامدية
والمحمودية بكون الشيء حامدا ومحمودا ولا يمكن التشبيه بين النسبتين بالمعنى الاولين لانه لا يعقل بينهما
وجه التشبيه يلزم ان يكون امرا مشتركا بين الطرفين والاضافة لا يمكن ان يكون ذلك لانها عين الطرف
الاخر فكيف يكون قوله ولكن من حيث آه بيان للعينية فتدبر والظاهر ان المنظور عنده هو الاحتمال الثاني
والحاصل ان المعنى الاخرين هو بعينه معنى الاولين رتبة ثم لما امكن ان يتوهم بينهما عينية محضة استدرك بقوله
لكن من حيث اضافتهما اي لكن الفرق من حيث اضافة الاخرين الى الحامد والمحمود فان المصدر المعلوم والمجهول

والمحمود لم يعتبر فيهما النسبة الى الفاعل والمفعول بخلاف الاخرين فانهما قد اعتبرت فيهما فان قيل
فما توجيه قوله وهو الى مدية والمحمودية قلنا اورد هاهنا ليدل على ان النسبة الى المد والمحمود معتبرة في
الاخرين لا التمثيل بهما وليس هنا توجيه الثالث هو ان المراد بالاخرين المتاخرين رتبة والمراد بالاولين
حقيقة فكانه جواب سؤال مقدر هو ان هنا خمسة لا اخران وهما المصدر المجهول والحاصل به فلم
لم يذكرهما فاجاب بان الاخرين بعينه الاولين فذكرهما ثم اشار الى الفرق بينهما بقوله لكن من حيث
اضافتهما اى الاخرين والاولين الى المد والمحمود كما عرفت من قبل فانقيل انه قيل ايراد على قوله
المحمد هو الوصف فان الوصف هو القول الخاص لو فيلزم ان يكون المقول هو المحمود انه لا ينذ الاشكال
بالنظر الى كون الحمد الثنا لكنه محمودا كما انه مقول بناء على اتحاد القول والحمد ويمكن ان يحرر الاشكال
يلزم كون البارى نعم مقولا لكونه محمودا ويمكن ان يجاب بان ذات البارى نعم مقول بمعنى ان للقول
تعلقا معه كما انه محمود بمعنى ان للحمد تعلقا معه لا بمعنى انها وقعا عليه حتى يلزم الاستحالة الا ترى انه يصح ان تقول
الشمس مشمس بمعنى ان للشمس تعلقا معه وقد اجيب عنه بان المقول اعم منه بنفسه
ومنه بمتعلقاته ومقول القول ليس المقول بنفسه بل ليس هو لعدق وانك ان تحقق في ضمن الفرد الخاص
ومثله يقال في حق النسبة مع عدم النظير لجسم عرق الشبهة كيف احرز الشبهة بهذا المحمود يصدق
على زيد بحيث يكون صفة لنفسه ويصدق المقول عليه بحيث يكون صفة لحال المتعلق مع ان تعلق الحمد
عين تعلق القول بالذى هما مصداق في صدق مبدا او فيه دفعه بوجوه الاول انه قد تقرر عند المحققين
ان صدق المبدا على ما هو هو لا يمكن الا على تقدير كون المحمول ذاتيا حيث قال في حاشيته على شرح المواقف
ان الوجود وكذا سائر المعنى المصدرية ليس لها افراد سوى الحصص فيلزم على هذا اتحاد القول والحمد
بحسب الذات بناء على اتحادهما بحسب الحمل فيلزم اتحاد المشتقين كذا في بعض الحواشى والثانى انه قد تقرر
عند المحقق ان عروض الشئ للشئ يستلزم عروضه للمشتق منه وعروض مبدا الاشتقاق للشئ يستلزم حمل المشتق عليه
والمراد بعروض الشئ للشئ حمله عليه سواء كان بالاشتقاق او بالمواطات على ما صرح به المحقق في حاشيته على شرح

المواقف فيلزم على تقدير عروض القول للحمد بمعنى حمله عليه مواطاة عروضه للمحمود فيلزم صحة حمل المقول عليه
فهو الاشكال الثالث ان لا بد لصدق المشتق على شيء تعلق المبدأ به فلو اتحد القول والحمد مصداقا
فتعلق احدهما بالشيء بعين تعلق الاخر به فيعود الاشكال اقول الجواب عن الاول القول بان ليس للمصدر
افراد سوى الحصص المخصوص بالوجود كيف وما استدل به لا ينطبق الا عليه على ما نقله من رابع الحواشي
شرح المواقف فان قيل فما توجيه قوله كذا سائر المعاني المصدرية قلنا اراد به سائر المعاني المصدرية
المترادفة الموجود ولو سلمنا التعميم نقول ليس المراد منه ان صدق المبدأ على امر هو هو بحيث لا يمكن الا على التقدير
كون المحمول ذاتيا له بل اراد به ما هو ان صدق المبدأ على امر هو هو لو كان بمعنى ما يكون الموضوع فردا
للمحمول لزم ذلك كما لا يخفى وما نحن فيه ليس كذلك وانما الحمل فيه بالنظر الى اتحاد المصداقين والجواب
عن الثاني ان نعيم العروض عن حمل المواطاة ليس بمطابق من حمل المواطاة الذي فيه الموضوع فردا
للمحمول والحمل في الحمد قول خاص ليس كذلك والجواب عن الثالث ان ما لا بد لتصادق المشتقين
هو اتحاد مصداق مبدائهما من كل وجه وهنا ليس كذلك لان الوصف بالجميل من حيث ان له تعلقا مع البارئ
عز وجل مصداق للحمد ومن حيث ان له تعلقا مع الالفاظ مصداق للقول قوله كذلك صدق المشتق الخ فيه
فيه انه قد تقرر عند المحققين ان صدق المشتق على شيء لا يستلزم عروض مبدائه له وهو يستلزم عروضه
لمبدائه ايضا والمراد بالعروض مطلق الحمل والجواب ما عرفت من ان صدق المشتق على المشتق انما يستلزم
عروض مبدائه له لو كان الصدق ما يكون الموضوع فرد المحمول قوله ثم المحمود به ما يحمد به من اسناده
الخ الظاهر انه اراد وصف حسن مسند على ان يكون اضافة الاسناد الى الوصف من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف وكذلك اراد باتصاف المحمود بوصف وصف يتصف به المحمود على ما يشعر به قوله فلا فرق
بينهما عند الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه كيف ولو حمل على ما هو الظاهر منه كانت التغاير بينهما بالذات
اذا كان الاسناد مرادا على ما حقق المحقق في بحث التصديقات من التغاير بالذات بين الحكاية والمحكي عنه
في القضايا فلا يتوهم المنافاة بين ما حقق هنا وبين ما حقق ثمة لان الفرق بمعنى اصطلاح المحمود عليه

المحكي عنه

على انه اذا اتصف المحمود بوصف اختياري وعلم به المحمودية او بالعكس فلا يصح ما يصلح لاحدهما يصلح للآخر بكليته
واشار بقوله الا الى الضعف لان المحمود عليه في حمده تعالى صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة وقد يجعل محمودا بها
ايضا مع عدم اعتبار تغايرهما والاحدث لان ما صدر بالقصد والاختيار حادث كما تقرر في موضعه ودفعا يتكلف
في دفعه ان حمده تعالى ليس بحمد حقيقة او المراد من الاختيار ما صدر من المختار وان لم يصدر بالاختيار وغير ذلك
من التكلفات التي لا طائل تحتها اولى من الارتكاب في اي شيء ويبطل القول الثالث لانه تصريح بتحقق المحمود عليه
بالاختيار وتعميم المحمود به بخلاف الاول كما لا يخفى فلا يتوهم انه يبطل القول الاول ايضا وجه تخصيص ابطال
القول الثالث نفي اي شيء يكون [illegible] لان كلمة على [illegible] على وجه التعظيم الظاهر والباطني
باللسان ومن التكرار المستفاد من عطف احد المترادفين على الآخر اعني التعظيم والتبجيل فان التكرار يدل على
كماله وكمال التعظيم ان يكون ظاهرا وباطنا واما اللسان فمحمول احدهما على التعظيم الظاهر والآخر على الباطن
ودفعا للتكرار كذا في حاشية الفاضل البردي وان لم يتحقق الاعتقاد فان قيل هذا مناف لما قال السيد السند
قدس سره في حواشي شرح المطالع من انه اذا اعتبر من مطابقة الاعتقاد او خالفه افعال الجوارح لم يكن حمدا
حقيقة بل استهزاء وسخرية قلنا مراده انه اذا اعرض عن مطابقة الاعتقاد بالمعنى المراد بالوصف من المعاني المجازية
فان الشعراء يدعون بالمعنى المجازية ومراد المحشي وان لم يتحقق الاعتقاد بمعناه الحقيقي لانه يقصد نفي الاعتقاد
مطلقا فلا منافاة هكذا حمل [illegible] اعلم ان هكذا مركب من كاف التشبيه واسم الاشارة وهو فاد ليس كناية
بنا على ان ها التنبيه لا تدخل الا على اسم الاشارة على ما صرح الرضي فمعنا وحمل المص [illegible] ما ذكره الشارح فاشار بزيادة
التنبيه على كذا الى ان كذا الواقعة في قول الشارح كذا ذكره المص وليس كناية بل هو مركب من كاف التشبيه واسم
الاشارة فيكون معناه ذكر المص مثل ما ذكرت فلا يرد ما اورد على الشارح من انه ان اراد بالجميل المحمود به فلا يصح
الاستشهاد بما ذكره المص لان كلامه في الجميل المحمود عليه وان اراد به المحمود عليه فلا يبقى فرق بين هذا القول

وبين ما سيجيء من القول الاخير ووجه الدفع ان قوله كذا ذكره المصنف للتشبيه لا للاختصاص انتهى قوله
ولا يخفى ما فيه اي ما في التعليل بان الجميل صفة للفعل وكل فعل اختياري فالجميل صفة الاختياري
وكل صفة للاختياري اختياري فالجميل اختياري اما اولا فلانا لا نم ان الجميل لجواز ان يكون صفة
لشيء واما ثانيا فلانا لا نم ان كل فعل اختياري لانه اسم للمعنى القائم بغيره سواء صدر عنه او لم يصدر
اما ثالثا فلانا لا نم ان كل صفة للاختياري اختياري الا ترى ان الزنا يوصف بالقبح والصلوة بالحسن
مع ان الزنا والصلوة اختياريان والحسن غير اختياريين ثم تمكن المقام خطابي اي ظني مؤلف من مقدمات
مظنونة اشارة الى توجيه المقام بحيث يندفع عنه المنع المذكورة وحاصله انه لم يقصد الشارح به الاستدلال
بل قصد به توجيه عبارة التعريف بحيث تطابق لما حصله المحققون من اختصاص الحمد بالجميل الاختياري فيكفيه
الاحتمال الصحيح المظنون فمنع المذكورة غير موضع دس وتوجيه انما احتاج الشارح الى هذا لان التمسك مع
تخصيص المحمود عليه بالاختياري فانه بالنظر الى الصفات في اصل الدفع انه ليس بقوله على صفاتها دخل في التمسك
بل هو بالنظر الى قوله مدحت اللؤلؤ فان الممدوح به يكون اللؤلؤ ممدوحا ولو سلمنا ان لا يكون على صفاتها
دخل فنقول كلما وقع ممدوحا عليه او محمودا عليه في الكلام وقع محمودا به وممدوحا به في الواقع فان الوصف
الذي هو مدخول على من حيث الاسناد ممدوح به او محمود به وفيه نظر وهو ان الاستشهاد والتوجيه
انما يصح ان لو كان مدحت اللؤلؤ وحمدت اللؤلؤ واحدا ولو انعكس الامر لا ينعكس الاستشهاد
وبه سواء كان اختيارا او اشارة الى دفع ما يقال من ان مدحت اللؤلؤ لو كان خبرا فالممدوح به غير كون
اللؤلؤ ممدوحا وحاصل الدفع ان الاختيار بالمدح والحمد الف مدح وحمد واعترض عليه بان الاختيار بالحمد
والمدح اختيار بالوصف بالجميل لا وصف به والحمد والمدح ليس الا الوصف به اقول الوصف بالجميل ليس
الا التكلم بكلمة تدل على ان في الموصوف جميلا والاختيار بالحمد والمدح يدل على ان ثابت الموصوف صفة
المحمودية والممدوحية فيكون حمدا ومدحا نعم ادعاء ان الاختيار بالحمد يكون حمدا لا مدحا والاختيار بالمدح يكون

مدعى لا حدا ادعاء بلا دليل فقد ير قوله ونعال هذه هذا الفرق انما يصح اذا كان المراد بالمحمود عليه مدخول
على كما لا يخفى قوله الدلالة الاولى فيه انه ان اريد بالهداية بالمعنى الثاني مجموع الدلالة والايصال يرد عليه
انه لا يستبعد قوله والثانية مستلزمة له فان الاستلزام يشعر بالخروج وان اراد نفس الايصال يرد عليه
انه لا يلايمه تفسيرهم بالدلالة الموصلة لانها تدل على انها هي الدلالة مع عروض الايصال ولا يلايمه ايضا
قوله والثانية مستلزمة له الا ان يقال فيه بين لانا اخترنا الشق الاول والمراد بالاستلزام عدم الانفكاك
مع قطع النظر عن الدخول والخروج قوله لا بحسب الصدق اه في بعض الحواشي اي لا تتحد ولا من وجه اذ كل
من الدلالتين من المعاني المصدرية التي تمتنع حملها مواطاة على غير حصصها فلا يصح حمل كل واحد منهما على الاخر
المغاير له بحسب الذات والمفهوم انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان تحصيل الدلالة بالمعنى الثاني هي الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب التي يوصل بنفسها الى المطلوب ايضا كيف لو وجدت الدلالة الموصلة بغير الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب لم يكن الهداية بالمعنى الاول عاما من حيث التحقق ايضا كما لا يخفى واذا ثبت ذلك
ثبت ان الدلالة بالمعنى الثانية حصة لها بالمعنى الاول لان الحصة كما تحصل باضافة المطلق الى شيء كذلك تحصل
[illegible] بتوصيفه به فلا بأس بحمل كل واحد منهما على الاخر واما ثانيا فلان ما ثبت من الدليل هو ان ليس للمعاني
المصدرية افراد حقيقية بل انما افرادها الحصص كما اومأنا اليه ولم يثبت امتناع حملها مواطاة على غير حصصها
حتى يلزم من حمل احد المعنيين على الاخر حصة لذلك فتدبر قوله المعنى الثاني يختص بالمؤمن اه ان اريد بالايصال
بالفعل الايصال في احد الازمنة الثلثة وكان المراد من الايمان الرؤية يوم القيامة فان الرؤية تكون
للمؤمن عند العلماء الاشعرية واقعة وان لم تقع بالذات او بخروج شعاع او انطباع كما يقع بها في
هذه النشأة او كان المطلوب الفلاح في الدنيا والاخرة فلا شبهة في وجوده للمؤمن واختصاصه به و
الكافر فان المطلوب الوصول اليه في تلك والمرتبة المختصة به ولما له فالايصال بالفعل لا يخلو عن ثبوت شبهة
كما قيل وما في بعض الحواشي من ان الوصول الى الله تعالى هو المرتبة المختصة حاصلة له بالفعل بعد انضمام التزكيات
الكاملة واما بدايات لا يخلو عن دغدغة كيف هذا المعنى الثاني كذلك في الفساد في الدلالة على طريق الايمان

موصلة له بالفعل اي في احد الازمنة الثلثة الى المط بعد رعية عن الكفر اللهم الا ان يراد بالمومن تارك
الافعال المنتهية او مما حسب الافعال والعقايد المرضية فتدبر قوله لم يكن بينهما فرق الخ لان الدلالة طريق
يوصل بالقوة موصلة والعكس نعم وانما قال تحقيقا لان الفرق بحسب المفهوم باق لكن يبقى فيه شي
وهو انه يوهم الايصال في الهداية بالمعنى الثاني وتحقق الايصال في الهداية بالمعنى الاول يبقى الفرق
بحسب التحقق لجواز ان يتحقق الدلالة الموصلة بالقوة ولم يتحقق الدلالة طريق موصل بالفعل لان الايصال
الطريق بالفعل سلوك السالك فيه ويمكن ان لا يسلك والدلالة الموصلة بالقوة بمعنى ان سلك
ه وصل فاما من قوله فانتقض بقوله تعالى اومى به الى دفع ما يورد عليه من تجويز ان يقع الضلال بعد الوصول
بالعوارض من الشيطان والتشكيك فيه كما في الارتداد قوله لان الثمود الخ قال الفاضل الابهري الا عند
ابن عمر [illegible] مع جماعة ومنع الباقون عن الايمان على ما يدل عليه بيان قصتهم في سورة الاعراف
قوله ومعنى الاية الخ اشارة الى دفع ما يورد ومن ان الهدى مطاوع الهداية فالهداية بمعنى اعني
كان الهدى بمعنى مطاوع له فلا يتخلف عنها فلا يصح حمل الاية على المعنى الاول ايضا لاشتراك النقض
وحاصل الدفع ان الهدى هنا ليس مطاوعا بل هو مقابل للضلال مع ان فيه خلطا بين الهداية
والهدي واشتباها [illegible] مورد النقض كذا في الحاشية قوله والاحتمال هنا اربع الخ يريد به
الاعتراض على الشارح فانه قال احتمال التجوز مشترك فنفاه المحشي بقوله هذا فانه فسر في كتب اللغة
الخ انه فاع بهذه الاحتمالات لان الاول التجوز في المعنى الاول والحقيقة في الثاني والثاني الاشتراك
المعنوي لانه لم يوضع لمعنى كلي يعم بهما والابين في علم اللغة قوله ومن المعلوم الخ فيه انه لم يذكر في التمهيد فكيف
يبقيه ولم يبق حصر الاحتمالات في الاربعة واجيب بانه داخل في الاشتراك اللفظي فيه انه هذا اذا اعم
الاشتراك اللفظي من ان يكون تعدد الوضع فيه ابتداء اولا والاشهر انه هو التعدد ابتداء قوله
وقد تقرر الخ في بعض الحواشي اشارة الى ابطال الاحتمال الثالث والرابع اقول لا وجه لاندفاع الرابع
هو الاحتمال الاشتراك المعنوي اذ ما في موضعه هو ان لفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي

لانتفاء الا مطلق الاشتراك الاسم والمعنى فان ما يذكر فرادى بيّنة الحمل دال عليه وقد صرح به ايضا وليس هذا
موضع تفصيله قوله المراد اقول يعنى انك لا تتمكن من الارادة الطريق لكل من احببت بل انما تتمكن الارادة
الطريق لمن اردناه قوله حاصله اه اشارة الى دفع ما يورد على الحاشية المذكورة بما بينه المحشى بقوله ان محل الخلاف
اه وحاصل الدفع ان هذا الاعتراض انما نشأ ممن توهم ان غرض المحشى بقوله لا تتمكن اه بيان معناه وليس كذلك
بل انما المقصود منه بيان نفى الهداية بمعنى ارادة الطريق بحسب نفى التمكن والاقتدار فالهداية على معناه الحقيقى
ولقائل ان يقول ان اريد نفى الارادة بحسب الظاهر فذلك كما ترى وان اريد نفيها بحسب الحقيقة فصحيح لكنه
من قبيل المجاز بالحذف هكذا سمعت من استاذ العلامة ادام الله افاداته وليت شعرى انه اراد نفى مطلق الارادة
وتحقق بتحقق فرد وتنفى بانتفاء فرد فقد يراد [؟] وكان فى هذه الاية اه يريد به دفع ما يورد عليه من انه لا يلائم
هذا المعنى التخصيص بقوله من احببت فان الدلالة التى هى الوصل شامل لجميع الامة والدفع ما اجاب عنه بعض الافاضل
بقوله لا نسلم ان قوله تعالى من احببت يقتضى التخصيص كيف وقد ثبت محبة النبى عم لجميع الامة وحاصل الدفع
ان هذه لتسلية النبى عم فكانت هذه الاية محل التخصيص البتة تركها ذكره المفسرون اه منهم محمد بن
اسمعيل البخاري رح فى صحيحه وصاحب الاستيعاب قوله لما تقرر فى موضعه اه تفصيل الكلام بحيث ينكشف منه
غطاء المرام ان استعمال الاسماء الاجناس سواء كان موضوعة لفرد منتشر او للماهية من حيث هى
فى فرد مخصوص هل هى مجاز ام حقيقة فقيل مجاز يعنى اذا [؟] رأيت زيدا وقلت رأيت انسانا
واردت به زيدا بخصوصه فيكون مجازا وان اردت طبيعة الانسان مع قطع النظر عن الخصوصية
فحقيقة لانه استعمال فيما وضع له وقيل حقيقة والحقيقة هو الاستعمال فى الموضوع او فيما يصدق عليه فيكون
زيد رأيت انسانا اذا اردت به زيدا بخصوصه حقيقة على ما نقله الاسنوى والعلامة فى شرح زبدة
الوصول عن ابن همام فان كان كلام المحشى مبنيا على الاول فنقول ان كانت الهداية المنفية هى الخاص فيكون
[؟] مجازا وان كانت هى الاعم من حيث هو فيكون حقيقة لكن هناك انه لا يصح نفى الهداية من حيث هى
وفى بعض الحواشى المراد نفى مطلق الهداية لا نفى الهداية المطلقة ومطلق الشيء ينتفى بانتفاء فرد ويتحقق بتحققه اقول

لا يصلح هذا التوجيه بقول المحشي كيف لا وقد يلغو قوله الطلاق العام على الحمل من حيث انه عام اطلاق حقيقي لا ينجم
هذا التوجيه سواء كان الطلاق الاف ن على افراده حقيقيا او مجازيا والكان كلام المحشي مبنيا على انه
فلا اشكال فيه قوله ينبغي ان يحمل على ذلك اي على ذكر العام وارادة الحمل من فانه حقيقة والحقيقة جزء
المجاز او على ما ذكره الشارح قوله ولا يتوهم من هذا الكلام لكن لا يخفى عليك ان هذا الكلام بناء على ما صرح به المص
في شرح المقاصد من ان القول الثاني مما اخترعه البعض المعتزلة انتهى ولا يتوهم ايضا اقول التقيد الذي
هو من امارات المجاز هو التقيد الذي لو لم يعتبر فهم معنى اخر كظلمة الكفر ونور الايمان والاتيان مثل الاسماء اللازمة
الاضافة مجاز ولا نم ان التقيد بالمفعول بواسطة الحرف او التقيد بالحرف كذلك في الهداية ولا يفهم
من كلام المص فانه انما يفهم ان الهداية اذا تعدى بنفسها يفهم منها الايصال واما اذا لم يذكر المفعول الثاني
لا مع الحرف ولا بدونه بان يقال هدى الى زيد والله الهادي فالمص فيه ساكت فيمكن ان يقال انه يجوز
فهم ارادة الطريق فافهم قوله لان المتعدي بالحرف اه في نقيض هذا لا يغني في شرح فانه لزم استعمال
الهداية في ارادة الطريق التقيد بالمفعول بواسطة الحرف والتزام التقيد من امارات المجاز فعادة
الشبهة فلذا كان المحشي اشار بهذا ان الالتزام التقيد لاستعمال اللفظ في معنى انما يكون من امارات
المجاز لو لم يكن ذلك التقيد انما يكون من امارات المجاز لو كان ذلك التقيد بحيث لو لم يعتبر يفهم معنى اخر
والتقيد بالمفعول ليس كذلك ولم يفهم من كلام المص انه كذلك كما اومانا اليه فافهم قوله وقد نقل الجوهري اه
هذا الجواب بعد تسليم ان هنا تقيدا بالحرف وهو من امارات المجاز ومنع لزوم تقيد الهداية مستشهدا
بما نقل من الجوهري اقول ويمكن المعارضة على ان المعنى الثاني الف حقيقة فيه فلا نظر في موضعه ان المجاز
قد يعرف بصحة السلب بحسب الواقع كما يعلم ان الاطلاق الحمار على البليد مجاز بانه يصح البليد ليس بحمار
بحسب الواقع وعكسه دليل الحقيقة [illegible] لا يخفى ان الهادي لا يصح سلبه عن الموصل الى المطلوب بحسب الواقع
فلا يصح ان يقال الموصل الى المطلوب ليس بهاد في الواقع سواء اريد به الموصل او الدال فتدبر ولا تسرع
بالرد والقبول قوله اما بمعنى المستوي اه يريد دفع ما اورده من ان الظاهر ان السواء بمعنى الوسط الذي نصف

بمعنى عرفت لكه ولا حاجة الى التكلف من ان السواء بمعنى الاستواء وهو بمعنى المستوى ثم اضيف الى الطريق
اضافة الصفة الى الموصوف وحاصل الدفع ان السواء بمعنى المستوى ابتداء وليس بغريب كيف وقد فسر
العلامة الزمخشري السواء في قوله فهم سواء بلفظ بمعنى مستوية كذا في حاشية فاضل البرد قول التكلف
بالنظر الى اضافة الصفة الى الموصوف بعوذ في قوله او بمعنى الاستواء جواب عن لهذا الايراد قوله او بمعنى الوسط
جوابا ثالثا لهذا الايراد وحاصله ان ما ذكره المحشي حاصل المعنى لا ترجمة اللفظ قوله يحتمل ان يكون
اه جواب رابع له ولا يخفى بيانه قوله لان الظاهر آه لانه مقام الحمد وهو مترتب على نعمة ولا نعمة اعظم على المر
من الهداية فعلى تقدير تعلق بجعل لا يحتمل ان يكون المعنى جعل لا تنفع عنه التوفيق رفيق للسالك قوله فالفرق بين الوجهين
آه حاصل الفرق ان كل واحد من الوجهين يشتمل على مقدمتين اولهما من الوجه الاول يشتمل ما يحكى فيه
وما يحيى نفسه وثانيهما ما تفرعت عليها من الاستئناف المردودة بين الشيئين اولهما من الوجه الثاني
يشتمل ما يحكى فيه وما يحيى لفظ الف وثانيها ما تفرعت عليها من الاستئناف المعنية قوله وذلك لان
الجزاء آه اعترض ان الذاتي خيرية المطلوب لا خيرية الرفيق واجيب عنه في بعض الحواشي
ان الرفاقة من اللوازم البينة لوجود التوفيق مع قطع النظر عن اعتبار الخيرية وعدمها في مفهومه
شرعا وعرفا فمناط الحكم والمقصود هو نفس الخيرية وهو من ذاتياته شرعا فلا يصح ذلك الحكم بخلاف
ما اذا تعلق الظرف بالرفيق اذ ح يكون الرفاقة مقيدة فيكون هي مناط الحكم بلا اشكال والمقيدة
ليس من لوازمه ولا من ذاتياته وخيرية التوفيق وخيرية الرفاقة نفس خيرية المطلوب اذ بعد اعتبار
خيريته لا يحتاج الى اعتبار خيرية اخرى للتوفيق او الرفاقة وعند العدم يتقدم عنها فيها خيرية واحدة
متعلقة بكل من التوفيق والرفيق بواسطة المطلوب انتهى اقول ان الخيرية معنى مصدرية تتغاير بتغاير
المضاف اليه فخيرية الرفاقة منفعة بسره لخيرية المطلوب وان كانت خيرية المطلوب مستلزمة لها وقوله
اذ بعد الى قوله يتقدم عنها لا يدل على الغيبة بل يتصور ذلك في صورة التلازم ايضا فلا يلزم من تعلق
بجعل لخيرية الرفاقة متعلقة بخيرية المطلوب فتدبر ويمكن ان يجاب عنه بان الرفاقة ايضا جزء من التوفيق فان

هو الموافق فيه ان ذاتيهما على الانفراد لا يستلزم ذاتيهما مجموعا فان الاولى في كلام المحشي انه اراد
بالذاتيات اللوازم الذاتية فان اطلاقها عليها شايع واقع في الفلسفة وقد تحرر هنا اي نسب
هذا التوجيه الى الفاضل ميرزا جان والفاضل القراباغي ثم بهذا النظر اه في بعض الحواشي ان ما ذكر
لا يظهر امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخبر لان ثبوت الذاتيات للذات يكون لنفسها لا لغيرها لان
جعل الذات ذاتا لا يتعلق بالغير ايضا انتهى اقول هذا عجيب جدا كيف لا ولو تعلق لنا بالخبر لكانت بالخبرية
مغيرة والخبرية للمفيدة ليست بذاتية للتوفيق حتى يلزم ما ذكره فان قيل ما ذكره دليل لامتناع
تعلقه بالتوفيق ودليل امتناع تعلقه بالخبر هو ما ذكره بعد قوله ولو نظر الى الاتصال المعنوي بين المضاف
والمضاف اليه بحيث يصير انهما كالجزء من الاول يظهر ايضا امتناع تعلقه بالخبر قلت لو كان الامر
كما زعمتم لم يظهر امتناع تعلق لنا بالخبر بما ذكره المحشي كما لا يخفى فالحق في توجيه كلام المحشي ان المراد انه يظهر
بما ذكرنا امتناع تعلق لنا بالتوفيق لان خبرية الذي قد ذاتية للتوفيق لنا وجواز تعلق لنا بالخبر لانها
ليست بذاتية للتوفيق ... ويمكن ما ذكره انه ظاهر العبارة مشعرة بان لزوم المجاز بين انما هو على
تقدير كون الهدى حالا عن المفعول ولعل وجه التخصيص وهو ان الله تعالى هدى نبينا عليه السلام حال الارسال
بل قبل كما لا يخفى فعلى تقدير المجاز في الطرف لا يكون هنا مجازان بالاتفاق فلا يرد ما في بعض الحواشي
ان طريق الهداية من الله تعالى في العادة منحصر في الارسال ويكون الرسول عليه السلام هاديا بعد الارسال لا حال الارسال
في اطلاق الهدى بمعنى الهادي سواء كان على الله او على الرسول عليه السلام حال الارسال يكون مجازا فلا يختص
بكون الهدى حالا عن المفعول بل هو لازم على تقدير كونه حالا من الفاعل ايضا انتهى لان انحصار طريق الهداية
في الارسال انما هو بالنسبة الى غير النبي عليه السلام كما يظهر لمن له ادنى وقوف ... تجوزا اه اي بالاتفاق كما صرح
في الحاشية واعترض الفاضل التفتازاني على الشيخ واتباعه ذهبوا الى ان المشتق فيه قيام المبدأ به
حقيقة حيث صرحوا بان معنى كل ابيض كلما صدق عليه الابيض بالفعل في احد الازمنة الثلثة والفيا
فقد نقل القوم ان الفارابي اعتبر صدق العنوان على الذات بالامكان والشيخ لما وجده مخالفا للعرف

بالعرف واللغة اعتبار بالعقل ولا يخفى عليك ان الامر فيه بين كيف انما يعتبر قولهم [illegible] كلما صدق
عليه انه ان يلاحظ النسبة الملحوظة بين الذات ومفهوم الموضوع مقيدة بجهة الفعلية لا الامكان سواء كان
اطلاق مفهوم الموضوع لو كان مشتقا قبل قيام المبدا حقيقة او مجازا وليس المعتبر ان مفهوم الموضوع
ذلك حتى يلزم ما فهمه البهاري وحكم القوم بان مذهب الشيخ يوافق للعرف واللغة باعتبار ان المتبادر
من الافراد التي ثبت لها معنى الا بعض بعد وجودها فتدبر قوله في اكثر اسم الفاعل ونحوه اه
وتحقيق الحق في هذا المقام ان لا يكون هذا معركة لهولاء الفحول لان الاسماء المشتقة اما موضوعة لمعنى
بسيط كما هو مذهب المحقق او الذات والصفة والنسبة كما هو مذهب اهل العربية والاخرين فقط
كما هو مذهب السيد الشريف او للصفة فقط كما هو مذهب الدواني وعلى كل تقدير لم يعتبر فيها نسبة الوقوع
الى الزمان معينا او غير معين كغيرها من اسماء المبادي فتلك الاسماء حقيقة في مفهوماتها المعراة عن القول
ومجاز في نفس مفهوماتها مقيدة بقيد زمان معين او غير معين سواء كان ماضيا او مستقبلا او حالا لكن لا استعداد
عن ان يكون بعض من هذا المجاز مجازا متعارفا كالحال مثلا هكذا حققه الاستاد مد ظله العالي فتدبر تدبرا
فانها فانه لم يقرع سمعك قوله وقد اعتبر فيه تلبس الفاعل هكذا صرح به السيد السند في حاشية شرح المطالع
حيث قال الحدث ليس عبارة عن المعنى مطلقا والا لكان كل معنى حدثا وكانت الكلمات
الوجودية على الحدث وليس كذلك بل الحدث معنى منسوب الى الفاعل بانه قائم به فيكون مشتملا على النسبة
الى الموضوع انتهى قوله كيف ووصفه بالنقيض فينبغي ان يقع لكن الاول هو الصواب قلت لان وصف الشيء
بحال المتعلق وان لم يكن وصفا للشيء حقيقة لكنه يستلزمه قوله على صيغة المتكلم لا يخفى عليك انه لا وجه لتخصيص
صيغة الغائب ايضا والمصرح هو بان يعتبر به حقيق وفي ذكر المقيد تنبيه على ان كل واحد يمكن
ان يعتبر به كما لا يخفى قوله على طبق ما قلنا آه بان يقال الابتداء مصدر مبني للفاعل فيكون المعنى لو يليق
ان نبتدي به على صيغة المتكلم باعتبار تقدير الابتداء بظرف اخر غير المذكور كما ذكرنا في الاعتذار وفي بعض
الحواشي ولا يصح جعله مبنيا للفاعل الغائب والتعلق به يليق حتى يكون المعنى ان الشيء لم يليق به ان يبتدي من الغير

لانه لا يناسب المدح و بعيد عن كونه نورا اقول قد نبهنك فيما سبق انه يمكن المصدر المبني للفاعل الى

بان يقدر به احد و المذكور متعلق بيليق حتى يكون المعنى البنى عدم يليق بان يهتدى به احد و اجيب عنه

في بعض الحواشي بان حذف الفاعل مراق منه شي مقامه لا يجوز وان اقيم يكون مبنيا للمفعول لا يصح

القول بالاضمار اذ لا بد من ذكر المرجع قبله وليس المذكور هنا الا فاعل ارسل او مفعوله وهو النبي عدم

ان الخلق ليس بشي لانه يدل على فعله من مختصرات كتب النحو فضلا عن مطولاته كيف وقد صرح

اي حبيب في الكافية بان لا يلزم ذكر الفاعل للمصدر لا مظهرا ولا مضمرا بل الاضمار ليس بجائز فيه العجب

ضرب فتامل قوله ثم التلبس الخ اعلم ان الكان عبارة عن فعل لا يخلو عنه فعل فكما قال المحشي والكان

عبارة عما يتبادر اليه الذهن عند التجرد عن القرينة المخصوصة كما يدل عليه اكثر كتب النحو فالتلبس

ليس كذلك قوله لحضوره في الذهن اه فيه ان الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام الكائن على المراتب

الحاضر في الذهن ولو كان المراد بالحضور الحصول فلا معنى للتعميم بالحصول بالذات فانه لا بد للحكم من الحصول

بالذات اختاره المحشي والشارح والكائن على الوجه الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب بالذات

كيف وقد تقرر عندهم ان التوجه والالتفات يتعلق اولا وبالذات الى الطبيعة من حيث الذات و

مع الافراد كما يجي من المحشي فتنظر الا ان يقال ان الكلام مبني على ما هو المشهور بين الجمهور من ان المرتب

في الخيال اه الخيال قوة مودعة في موخر التجويف الاول للدماغ فان للدماغ ثلثة تجاويف ولكل

تجويف مقدم وموخر كذا نقل المحشي في حاشية شرح الهياكل عن القوم وربما يعبر عنه بامتداده

الالفاظ
المراد بالاشارة الامتداد فتامل قوله ولعلك تتفطن اه وجه التفطن ان المعنى في المرتبة و

كذلك معنى هذا وقد عرفت انه عند استعماله ليست كذلك بل جزؤه فعلم ان المعنى عند استعمال اللفظ

لا يلزم حضوره بالذات قوله كما انه حين الوضع اه اقول لا فرق عند الوجدان الصحيح بين الوضع والحكم

فان وضع ضارب لمن قام به الضرب عبارة عن الحكم بان من قام به الضرب يقال له ضارب ويلزم للحكم

الحصول بالذات كما ذهب اليه المحشي والشارح فينبغي ان يلزم للوضع ايضا بالذات قوله فلا نقول بوضع اه

اه تفريع على قوله كما انها حين الوضع قوله في الحاشية ذهب اكثر المحققين اه اقول ان الالفاظ لا يعلم مدلولاتها ابتداء لان العلم بها يتوقف على العلم بالوضع والعلاقة اي الارتباط بين الالفاظ ومدلولاتها فلا يعلم ذلك الارتباط الا بعد العلم بطرفيه فالعلم بالمدلول سابق على ولانه بل على انما يترتب على سماع اللفظ الالتفات بواسطة الالفاظ الى المدلولات فلا اشتباه عندي ان الخلاف في ان وضع الالفاظ لماذا هل للصورة الذهنية او للصورة الاعيانية اي الخارجية متفرع على الخلاف في ان الملتفت اليه هل يجب ان يكون في الذهن كما حققه على ما سيجيء ام لا كما حقق كثير من المتاخرين فمن ذهب الى ان الملتفت اليه يجب ان يكون حاصلا في الذهن ذهب الى ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية ومن ذهب الى انه لا يجوز ذلك بل الصور الذهنية انما تكون واسطة لملاحظة الصورة الخارجية فالملتفت اليه بالذات هي الصورة الخارجية جعل الالفاظ موضوعة بازائها قال بعض الافاضل ان الخلاف في ذلك متفرع على الخلاف في ان المعلوم بالذات اهو صورة ذهنية او صورة خارجية اقول انما يصح هذا التفريع لو كان مدلولات الالفاظ معلومة ابتداء وان الامر ليس كذلك وايضا الخلاف في ان المعلوم بالذات ماذا ايضا لفظي لما افاده بعض المحققين لانه ان اريد بالمعلوم بالذات المقصود بالذات فهو الماهية الموجودة في الخارج وان اريد الموجود في الذهن بالذات فهو الصورة القائمة بالنفس قوله في الحاشية ولان الموضوع له اه فلا ان يقول يكفي للوضع الالتفات بالذات ولا يلزم العلم بالذات بل مطلقا ايضا كما للحكم وستعرف من المحشي في مبحث الدلالة ايضا . عند المشير بحيث يدركه احد الحواس الظاهرة قوله بناء على ان اه لا يلزم منه عدم الاجتماع في الزمان عدمهما مطلقا لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل هو سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق الكائن الملازم قديما والا فعدم حقيقي قوله الا ان يكون اي الكتب لا اسماؤها قوله وقد عرفت اه دفع من ان هذا ينافي لما تحقق من وجود الكلي الطبيعي وحاصل الدفع ان المراد بالحضور الوجود عند المشير بحيث يدركه احد الحواس وهذا لا ينافي الوجود الكلي الطبيعي وفي بعض الحواشي ويمكن ان يراد من المشير المقدم اذ لا وجود للكلي الطبيعي في الخارج عنده فضلا عن كونه محسوسا اقول هذا لا يلائم ذكر الجواب والسؤال المصدر

بقوله فان قلت ونقلت قوله ومن المعلوم آه تحقيقه ان التشخص عبارة عن كون الطبيعة من حيث الاقتران
بالعوارض ويعلم ان هذه الحيثية انما هي في التعبير والعنوان فقط لا في المعنون والمعبر عنه والمتنازع فيه
وجود الطبيعة لا بشرط شيء والحق عند الشارح وجودها بعين وجود التشخص والحس انما يتعلق بالطبيعة بعد اقترانها
بالعوارض بخلاف الوجود والطبيعة المقترنة بالعوارض هي مرتبة التشخص فتعلق الحس بها بالتشخص فلا تعلق بها
الحس لانه مشروط بالاقتران بالعوارض والطبيعة من حيث الاقتران بالعوارض متشخص ويتعلق بها الحس
فيتعلق الحس بالتشخص فان قيل ان التعين اذا كان عدميا كانت الطبيعة محسوسة بنفسه كما حققناه وكانه
فهم ان التشخص عبارة عن مجموع الطبيعة والتعين فلما كان التعين عدميا لم يصلح للمحسوسية فيثبت ان الطبيعة المحسوس
محسوسة ولم يعلم ان التشخص عبارة عن الطبيعة من حيث التعين بحيث يخرج التعين عن حصة في
هي الطبيعة من حيث التعين سواء كان وجوديا او عدميا فتامل بالتامل الصادق والقول بان
لحوق التشخص لا ينفي مرتبة الكلي ومرتبة الطبيعة بل يؤكدها ايضا فقد حققناه لكن لا يخفى عليك ان المحسوسات
لها ثلثة انواع الاول المحسوس بالذات بمعنى نفي الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض وهو الالوان
والثاني المحسوس بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض فقط هو السطح عند البعض والثالث المحسوس بالعرض
بمعنى الواسطة في العروض كذا حقق المحشي في حواشي شرح الهياكل وقد علم بهذا التحقيق ان الاشخاص
مما يتعلق الحس بها بالعرض فمن له ادنى وقوف لا يخفى عليه ان الاشخاص وطبايعها في تعلق الحس بها
بالعرض سواسية بل تعلق الحس بالذات بالطبايع اولى لانها معروضات للعوارض ومرتبة التشخص
بعد مرتبة المعروضة فالحكم بمحسوسية الاشخاص دون الطبايع علما وقع من المحشي فيما سياتي ترجيح بلا مرجح
بل ترجيح المرجوح فهذا مما لا يشرع بالرد والقبول اولا وقد عرفت ان الحضور اه حاصل الجواب ان الكلي لا يوجد
في ظرف الذهن مخلوطا بالعوارض لكنه موجود في ظرف الملاحظة ومن ظرف الخلط والتعرية والوجود فيه
عبارة عن ملاحظة الشيء مع قطع النظر عن العوارض ومثل هذا مما لا يمنع قوله فهذا آه حاصل الجواب ان الكلي
حاصل في الذهن بالذات لاتحاده مع التشخص الذهني بالذات لانه الكلي مع العوارض الذهنية ليس

وليس بحاصل في الخارج بالذات لان الكلي وهو مفهوم النقش الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي للشخص
الخارجي كيف ولو كان ذاتيا لزم خلاف الحمل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الفاظ مخصوصة
وضعية اي بوضع الواضع وهي معتبرة في مفهوم النقش الدال اذ جعل الحاصل انا بعينه عرضي بل
ثبوت ذاتيا له لانه يستلزم ذاتية المجموع ذاتية جزئية قوله في الحاشية بهذا يظهر جواب الاخر السؤال الاول
في بعض الحواشي اعني المعبر بقوله فان قلت الكلي الطبيعي والشخص متحدان في الوجود وحاصله ان هذا الكلي
اي مفهوم النقش الدال متحد بالعرض مع الشخص الخارجي المحسوس بالعرض بل لا يتحد معه اصلا حتى الاشارة
اليه كما مر فلا يلزم كونه محسوسا اقول لا يخفى عليك ان السؤال المذكور انما ورد على قوله ولا شك ان الكلي
الطبيعي الى قوله عند المشير ولا يخفى ان في هذا القول تسليم بوجود الكلي الطبيعي في الخارج ... الكلي
المحسوسة وبناء هذا الجواب على منع وجوده فيه فهذا الجواب لا يلائم السؤال فالحق ان يقال ان السؤال
الاول اشارة الى السؤال المقدر المشار اليه جوابه بقوله قد عرفت ان المراد بالحصول فتدبر قوله
في بعض النسخ سواء كان حصوله بالذات او بالعرض فالكلي حاصل في الذهن بالعرض وان لم يكن حاصلا
فيه بالذات اقول الظاهر لي في توجيه هذه النسخة هو انه اراد بالحصول بالذات هو الحصول على الانفراد
والاستقلال وبالحصول بالعرض خلافه بان يكون ذلك الحصول في ضمن الشيء من فالكلي وان لم يمكن
حاصلا في الذهن بالذات بالمعنى المذكور لكنه حاصل بالعرض بمعنى حصوله في ضمن الشخص الذهني وفي الخارج
ليس بحاصل لا بالذات ولا بالعرض بالمعنى المذكور فقال ... النسختين متحد وتصدى بعض
الحواشي للتوجيه هذه النسخة حيث قال وتوجيهه ان ذلك المفهوم الكلي بما هو كلي ومعا موجود في ظرف
الملاحظة والتعقل بالذات وفي الذهن بالعرض اذ الشخص الذهني والاكتناف بالعوارض الذهنية يمنع الكلية والاطلاق
وهذا النحو من الوجود بالعرض يكفي للاشارة العقلية ولم يقل موجود في الخارج بالعرض لان الشخص الخارجي
لا يحمله العقل بالنظر الى ذاته الى ذلك المفهوم والتشخص للانه عرض بخلاف التشخص الذهني فانه نفس ذلك المفهوم
مع العوارض الذهنية ويمكن تحليله بحسب النفس اليه ذلك الادراك فحاصل هذا الحق اعتبار اذا كان الحضور الذهني

عبارة عن الحصول في الذهن على التشخيص يرجع انه مشار اليه بحسب الوجود الذهني سوا انسب هذا الوجود اليه
بالذات كما يحكم به النسخة الاولى او بالعرض وهو اذا اعتبر المفهوم من حيث الاطلاق هو الكلية انتهى
اقول فيه ان الظاهر انه ان اراد بالمفهوم الكلي الكلي من حيث عروض الكلية والاطلاق كما يدل
عليه عبارته دلالة صريحة فان اراد بوجوده بالعرض هو الوجود في ضمن الشخص فلا يخفى ان ذلك المفهوم
الكلي ليس بحاصل في الذهن بالعرض بالمعنى المذكور لان الحاصل في ضمن الشخص هو الكلي من حيث هو لا من حيث
الاطلاق والا اجتمع المتنافيان وان اراد بالعرض الوجود العرضي الوجود لا في ضمن الشخص كوجود
العرضي فنقول اولا انه لا يلائم قوله ان الشخص اي جزئي لا كلية وثانيا انه لا شبهة في وجوده
بالعرض في الخارج ايضا كما لا يخفى قوله لا بالعرض ولا بالذات فيه نظر لان عدم كون هذا المفهوم الة
حين الاشارة اليه لا ينفي الوجود العرضي لهذا الكلي الا ان يقال انه قصد نفي الوجود مبالغة في [illegible]
الة لملاحظة ما يحمل لا يتحد معها لا بالذات ولا بالعرض [illegible] يعد في العرف واعترض عليه كمال الدين فقيل
بان الطبيعة من حيث هي القابلة هذا بن زيد وهذا بن عمرو يعد في العرف واحدة مع ان الموضوع له اسم
اسم جنس اجيب عنه بان اسم الجنس موضوع للطبيعة من حيث هي وبهذا الاعتبار لا يقال انها واحدة
لان الوحدة من العوارض بل الان بهذا الاعتبار علم جنس اقول هذا الجواب ليس بشيء لان عدد الطبيعة
من حيث هي واحدة باعتبار العرف العام وعدمه وباعتبار العرف الخاص وعدد اللفظ الواحد القائم
واحد باعتبار العرف العام وعدمه باعتبار العرف الخاص ايضا فلا فرق واعترض عليه كمال الدين فقيل ايضا
الطريق الحل ان للالفاظ تعينا ذاتيا بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات فلذلك اذا وجد في اي
فرد فلا شبهة في انه ليس بفرس ولا غيره بل هو الفاظ وتعينا من الخارج اي باعتبار وجوده انه موجود
وحاضر في الذهن وهذا النحو هو المحتاج اليه للاعلام الاجناس وعند العرف العام القائم بزيد بعينه
واحد باعتبار التعين الاول لا بالنظر الى التعين الثاني لقول عند العرف القائم بزيد بعينه واحد
باعتبار التعين الاول يقتضي عند العرف زيدا وعمرا انسانا واحدا ايضا في الان الموجود

الموجود في ضمن الشخصين ممتاز عن جميع الاعتبار فان قيل عدم عدها اثنان واحداً
لتغايرهما تشخصاً قلت الاثنان القائم بالذهن مغاير لشخص القائم بذهن آخر ايضاً فلا فرق
وليس من اعلام الاجناس فيه انه صرح الرضي ان اعلام الاجناس تقديرية تثبت اذا دعت ضرورة
لفظية اليه كونه غير منصرف مع عدم سببين ووقوعه مبتدأ مع عدم التخصيص وغير ذلك وليست
في اسامي الكتب تلك فليست باعلام اجناس وما في بعض الحواشي ان ذلك باعتبار العرف
العام لانهم اطلقوا العلم حقيقة على العلم الشخصي ولا يضر ذلك في كونها اعلاما حقيقيا في اصطلاح النحاة
بالنظر الى التعين النوعي المعتبر في مسمياتها ليس بشيء لان معنى قولهم انها اعلام تقديرية انها اعلام
حقيقة لعلم علميتها اذا دعت ضرورة لفظية كما يقال في عدل التقديري لا ان المراد بها اعلام
تفرضها العقل فرضا محضا كما يعلم من لفظ التقدير فتدبر فانه فكان المراد اقول لا يبعد ان يقال
ان المراد بالاسماء هو الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شايع قوله وما وقع في كلام المولدين
اقول انه وقع في كلام عز وجل منه قوله مكتوبا في التوراة والانجيل فبعيد لان الظاهر ان المشار اليه
الكتاب الذي قصد تدوينه لا التدوين لان قد جرت العادة بتوصيف الكتاب لا بتوصيف تدوينه
فالعموم من وجه في الصدق اقول فيه نظر لان المظروف هو التهذيب سواء كان قوله غاية
تهذيب الكلام على ظاهره او بمعنى الكلام المهذب ولا يخفى ان التهذيب لا يحمل على التحرير لان
المعاني المصدرية لا يحمل الا على جنسها فلو حمل احدهما على الآخر لكان حصته له فلا يتصور العموم من وجه ايضا
ولا على كلام المحرر لان التهذيب من عوارضه ولا يجوز حمل العوارض على معروضه مواطاة والظرف مستقرا
اه لانه ح يكون المعنى هذا الكتاب غاية تهذيب الكلام حال كون ذلك الكتاب ثابتا في تحرير
المنطق والكلام ولا يخفى ان النسبة بين الكتاب والتحرير عموم مطلقا فقلت ويحتمل ان يكون حالا
من تهذيب المنطق والكلام بتقدير حاصلا اذ ثابت فالعموم على تقدير كونه ظرفا مستقرا ايضا عموم
من وجه قلت ح يجوز تعلقه بالتهذيب ولا حاجة الى التقدير فتدبر قوله وان التقريب الى الافهام اه

في بعض الحواشي فلا يناسب حمله على المعنى اللغوي ظرفا للكتاب وتهذيب الكلام لان الظرف ●
ينبغي ان يكون قيدا مخصصا بالمعروف لا للازم مساويا او عاما اقول هذا اذا قرئ الاخبار بالفتح زانه لا يصح
بعض مسائل الكتاب فهي من لوازم التقريب الى المرام اما اذا بالكسر فيكون ان المعنى تقريب المرام
من لوازم الاخبار بكون الكلام مهذبا فانه تهذيب الكلام فيكون المراد من اللزوم من حيث
العلم لكن لا يصح هذا التوجيه لان التقريب المرام انما يكون ظرفا وقيدا للكتاب والكلام واللزوم العلمي
العقلي انما يتبين بين الاخبار بغاية تهذيب الكلام وبين تقريب المرام فهذا التوجيه على تقدير الاخبار
بالكسر على ما في بعض الحواشي لا يصح فتدبر قوله فان التحرير الاصطلاحي قال كمال المدققين وذلك لان
تبيين المسائل لا يقتضي جعلها منقحة مهذبة لا يقتضي التقريب المصطلح بخلاف كون الكلام مهذبا فانه
رابطا الدلائل بمدلولها قوله معطوف على الاسلام اعترض عليه كمال المدققين بان هذا العطف عجيب
فان المعطوف في حكم المعطوف عليه ويجب اتحادهما في محل الاعراب مفردا كان او جملة وليست
بينهما اتحاد في الاعراب ولا الحكم لان المعطوف مفعول ما لم يسم فاعله وكان معطوف عليه لا محل له في
النصب ومفعول ما لم يسم فاعله هو اهله اقول لعل مفعول ما لم يسم فاعله في قول الشارح هو الاسلام واهله
مفعول به تبرا وبناء على تجويز الكوفيين اقامة الظرف مقام الفاعل مع وجود المفعول به مستدلا بالقراءة
الشاذة في قوله تعالى لولا نزل عليه القران وبقول الشاعر لسب بذلك الحر والكلام في اقامة
الظرف مقام الفاعل مع وجود مفعول به اذا تمهد هذا فلتعلم ان كلام المحشي مبني عليه فلم يكن العطف
عجيبا والعجب من كمال المحققين انه قال يمكن ان يقال انه معطوف على اهله والمعنى انه يمكن ان يراد
اهل الاسلام بالاسلام على طريق المجاز المرسل ويمكن ان يراد مجاز الحذف فهذا المقام فالمعطوف
ايضا مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار العطف واتحاد محل الاعراب ايضا حاصل ولا يلزم تعدد
المعطوف عليه في المعطوف انتهى كيف قد صرح النحويون في كتبهم ان القيد اذا سبق على المعطوف عليه
شارك فيه المعطوف ايضا بحذف ما اذا ما ضر فيه لا يحمل المجاز المرسل لانه لا يناسبه قوله بالاسلام

كما لا يخفى لكونهما متضايفين فيلزم التغاير بين المبصر والتبصرة فان الكتاب تبصرة حين المطالعة
ولم يتحقق هناك التبصر لان مطالعه الاصل للمعتزلة ووقع في بعض الحواشي ذيل هذا القول بهذا فيكون قوله
لمن هو اول التبصر على تقدير المجاز العقلي في جعله تبصرة مستدركا بخلافه على تقدير المجاز اللغوي بان يجعل بمعنى المتبصر
انتهى اقول فيه نظر اما اولا فلان في قوله لمن حال التبصر وفي قوله لمن فيه التبصر نوع بعد او خفاء
ثانيا فلانه اراد بقوله لكونهما متضايفين لكونهما كالمتضايفين لما بينهما من التلازم في الوجود وعدم جواز التغاير فيهما
وان جاز في العقل فلا يلزم من تعقل كون الكتاب تبصرة وتعقل كونه تبصرة لمن حال التبصر او لمن فيه التبصر
فتدبر قوله على ما يدل عليه صيغة حاول فان صيغة المفاعلة لمشاركة الفاعل والمفعول في اصل الفعل فيكون
الفاعل والمفعول كلاهما شريكين في قصد التبصرة فيكون الكتاب تبصرة لكليهما نقل من البلايج في بعض الحواشي
اعتراض على المص والمحقق ايضا اقول للمص والمحقق ان يجيبا بمنع ما نقل من اللبيب في مستشهدا بما نقل الرضي
في شرح الكافية حيث قال لعرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقيل سيما بحرف لا
ولا سيما بتخفيف الياء مع وجود لا وحذفه الى شيء لكن المشهور ما صرح الاستاذ وفاقهم
في بعض تصانيفه ان ما هو المشهور من مذهب الحنيفة تسعة فقه والمذكور في كتب الحنيفة ان هذا النقل
خلاف الواقع بل فرقتان فرقة وهم شرذمة قليلة منهم فخر الاسلام متفرد في كل من المسئلتين وفرقة
وهم الاكثرون مخالفون فيهما والموافقة في احدهما والمخالفة في الاخر ليس مذهبا لاحد منهم واجابوا بان اه
فان قيل عرف الشارح حدوث الكلام قبل حدوثه قلت لعل الحنيفة يعترف بعدم ايمانهما للتوحيد
قبل حدوثه فانقيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعد كلمة اخرى على لسانه لا اله الا الله مومنا وموحدا
مع عدم حدوث العرف اجيب بان المخاطبين كانوا دهريين بل مشركين فنفي الالوهية من غير تعرض
للاثبات لهاله مع بناء على الكارهم في عقولهم توحيدا لبتة قوله في الى شيئية لعل هذا الخلاف اه في بعض الحواشي
اشار بقوله نقل الرأي تبعيد غير مختار اذ للبيان الحق فيما هو العمدة في ما خذ الكلام ذهنوا الاشارة لعدم النسبة
الخارجية فيه اقول نظر لانه قد حقق المحشي في كتب التصديقات ان الانشاء ايضا مشتمل على الحكم عنده

والسابق الى ان الفرق بين الخبر والانشاء وان الخبر يشتمل مفهومه على الحكاية بخلاف
الانشاء قوله لها خصوصية معتبرة وهي اي هيئة من المادة والهيئة المخصوصة او من كليهما وكل واحد
من المواد المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية الالفاظ فانها باقية كما هي لفظا غير على تقدير التقدير
اي البيان قوله فان المقدمة اه فيكون القسم الاول خارجا عن المنطق لان المركب من الخارج
والداخل خارج قوله ان المعنى اه نظر اخر فكيف تفريع على النظرين قوله وجعل الحكم جواب عن النظر الاول
قوله والاعتراض جواب عن النظر الثاني قوله بل لان مح اه اقول لعل الشارح بالنظر الى تعريف مقدمة
العلم حيث عرفها بانها تتوقف عليه مسائله فان ما يتوقف عليه نفس المسائل هو نفس الامور الثلثة
لا ادراكها بل ما يتوقف على ادراكاتها هي ادراكات المسائل فاكتفى ان يتوهم ان مقدمة العلم هي
نفس الامور الثلثة فاشار الى ان في العبارة قلب مع غاية ما في الباب ان الامثلة المذكورة
قرينة على المسامحة فتامل قوله اعلم ان العلم اه لعلك تتفطن من هناك ان النزاع الواقع في بداهة العلم
ونظريته ثم في امتناع حده وامكانه ثم في وقوعه وعدم وقوعه نزاع لفظي لانه ان وقع في العلم بالمعنى
الاول فلا خفاء في بداهته ونشير الذيول للاستدلال عليه مما لا طائل تحته وان وقع في العلم بالمعنى
الثاني فلا مشتبه في نظريته فتدبر قوله فالمراد بحصول الصورة هنا اي في فواتح كتب المنطق لان
العلم انما لا بد ان يتعلق بما هو المذكور في كتب ذلك العلم وبوبه ما وقع في شرح الرسالة من ان العلم
الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية
والتصديقية ولا ريب في ان الكاسب والمكتسب هي الصورة اي صفة لا حصولها فالغرض
العلمي لا يتعلق الا بها لا بد في المراد بحصول الصورة هنا الصورة اي صفة على المسامحة نبه ابدا
اليه اه في بعض الحواشي اي كون العلم الذي هو المقسم مما يتعلق به الغرض العلمي يحكم به النظر الجلي واما
النظر الدقيق فيحكم بان ذلك شان المعلوم والعلم المجازي واما العلم الحقيقي المنقسم بحسب الحقيقة الى التصور
والتصديق فيجب ان يكون مما يترتب عليه الانكشاف بالذات وهو مقولة الكيف حقيقة فهو المراد بحصول

بحصول الصورة اقول ان اراد ان يكون العلم الذي هو المقسم في فواتح كتب المنطق ما يتعلق به الغرض
العلمي بحكم بهما على النظر الجلي فلا يخفى فساده لان الحكم به النظر الجلي والدقيق كلاهما كيف ينقسم شيء
لا يناسبه الغرض العلمي في كتب ذلك العلم فاسد فسادا ظاهرا وان اراد اعم من ان يكون
مقسما في فواتح كتب المنطق اولا فلا يحكم به الوهم السليم فضلا عن العقل الصحيح وغيره فسوق كلام المحشي
يقتضي ان يكون المراد بحصول الصورة في كتب المنطق هو الحالة الادراكية فيرد ما اورده كما (احد تعليق)
من ان الحالة الادراكية بحصول الصورة في انها لا يكون كاسبة ولا مكتسبة بدله ومن حالة ادراكية
اقول الظاهر من كلام المحشي ان الحالة الادراكية صفة عرضية والحاصل في الذهن متحد معها اتحادا بالعرض
كاتحاد الكاتب مع الانسان وتفصيله ان الصفات العرضية لها وجودان وجود ذهني محض
وهو يحصل بعد انتزاعها ووجود بجنسه وهذا الوجود الخارجي في ترتب الاثار وهو كون الموصوف
بحيث يصح انتزاع الصفة عنه فالحالة الادراكية لها وجودان وجود ذهني محض ليس منشأ الآثار و (وجود)
وجود بجنسه وهذا الوجود الخارجي هو عين وجود الحاصل في الذهن فمناط ترتب الاثار على الحالة
اي الحاصل في الذهن لا غير ولا يذهب عليك ان الحالة الادراكية صفة قائمة بالنفس كقيام الصورة الخارجية فيكون
بينهما علاقة المقارنة لا علاقة العروض بحسب قيامهما بموضوع واحد كما بين المتعجب والضاحك
كما في بعض الحواشي لكنه وجه يرجع الى ما ذهب اليه العلامة القوشجي من ان الحالة الادراكية كيفية
نفسانية قائمة بالعقل مغايرة للحاصل في الذهن مع ان المحشي قد احسن بقوله وزيف لقول شارح
التجريد فلا يرد ما اورد في بعض الحواشي من ان مناط الانكشاف هو وجود المعلوم للعالم بان يكون
وجوده نفس وجود العالم كما في علم المجردات بانفسها او يكون وجودها نعتا قائما به كما في علم النفس
لصفاتها الانضمامية او يكون معلولا منه كما في علم الباري تعالى لسلسلة الممكنات والصورة القائمة بالنفس (للنفس)
تابعة لها فينكشف عندها وانكشاف حالة تلك الصورة تابع لانكشاف الصورة ومن ان (انكشاف)
الحالة الادراكية الكائنة لو وجد حالة ادراكية اخرى يتسلسل الحالات ووجه عدم الورود ظاهر

المحشي لا ينكر ان وجود الصورة كافية في الانكشاف كما قررناه وانه لصدق على الاشياء وعرفت
ان الحالة الادراكية ليست قائمة بالنفس بل صفة عرضية انتزاعية للصورة كما ان الكاتب صفة
عرضية لزيد منتزعة عنه فلا يخفى ان حمل الحالة الادراكية على الصورة ليس بالنظر الى مقارنتهما بحسب قيامهما
في موضوع كما نقله بعض المحشي حتى يرد ان قيامهما في موضوع واحد لا يوجب الحمل بينهما الا ترى
ان مقارنة الضحك والتعجب عروضهما للانسان لا يوجب الحمل بينهما ودعوى ان المقارنة بين
الحالة الادراكية والصورة انما هو على وجه يؤدي الى الاختلاط والاتحاد بالعرض بينهما بخلاف
مقارنة الضحك والتعجب تحكم لا دليل عليه بل هو قائم على خلافه بل الحمل بينهما انما هو بالنظر الى الاتحاد
في الوجود على ما عرفت تحقيقه فان مبدأ الحمل العرضي بالنظر الى الاتحاد في الوجود بالعرض لا بالنظر الى
ان مقارنتهما تقتضي الاتحاد بالعرض حتى يرد انه ينبغي ان يقال من قبيل حمل المتعجب على الضاحك كما
في بعض الحواشي من الاشكالات اقول لا يندفع به الاشكال لان الصورة انما يقال لها كيف
باعتبار صدق تعريفه عليه واتحادها لا لانها الكيف عرض لو وجدت في الخارج كانت في
موضوع ولا يصدق هو عليه لانه ليس بعرض به على ما يظهر لمن راجع الى شرح الرسالة وايضا لو كانت
الحالة الادراكية من مقولة الكيف ولم يكن الامور العامة منها على ما هو الحق عنده لزم التربيع
كما لا يخفى فتدبر وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية بعد ان الجواهر والعرض من انواع الموجود
الخارجي والصورة العلمية الجوهري مما لا يمكن ان يوجد في الخارج لكن يصدق عليها الكيف من حيث
تقومها بالموضوع فيه نظر من وجوه الاول قد تقرر ان المحل بالنسبة الى الجوهري مادة لا موضوع
ان لا يصدق
وصورة الجواهر لم يسلب عنها معنى الجوهرية بناء على حصول الاشياء بانفسها والثاني انه يلزم
تعريف الكيف على الصورة ايضا انها كيف بناء على حصول الاشياء بانفسها وكذا التعريف لسائر
المقولات على صورها والثالث انه قد حقق ان العلم ايضا من الموجودات الخارجية فيلزم ان يكون
كيف حقيقة لا مسامحة لانه العلم من الموجودات الذهنية وعند الموجودات الخارجية

بالخارجية والمراد بالموجود الخارجي الذي في تعريف الكيف مقابل الموجود الذهني لانا نقول لو اعتبر
ذلك فيلزم ان يكون الكيفيات النفسانية من اقسام العرض ويمكن ان يكون المراد ان
الصورة العلمية للجواهر والاعراض كيف بلا محالة لان المعتبر في تعريف الكيف هي العرضية
بحسب الوجود الخارجي فلا يصدق على صورة الجواهر لكن تشبيه الكيف باعتبار انها عرض باعتبار الوجود
الذهني كالكيف باعتبار الوجود الخارجي وفيه نظر ايضا من وجوه اما الاول فلان العرضية باعتبار
الوجود في الموضوع والذهن باعتبار صورة الجوهر مادة لا موضوع كما عرفت اما الثاني فلان تعريفه
يصدق على صورة المعقولات الثانية لان عرضيتها باعتبار الوجود الخارجي الا ان يقال ان عدم
القسمة واللاقسمة ايضا معتبر باعتبار الوجود الخارجي اما الثالث فلان صورة العلمية من الموجودات
الخارجية كما عرفت وعلى ما حققنا كلام المحشي فلا يرد عليه ان الحكم بكون الصورة العلمية كيفا
من محله ليس كما ينبغي لصدق تعريف الكيف عليها وقد بقي بعد غبار [redacted] اجملنا مخافة
الملال في بعض الحواشي الحق ان العلم ليس بمندرج تحت مقولة من المقولات بل هو نفس
الوجود الخاص للقدوس والمجردات ووجود المعلوم لها شرط لذلك فيه عندنا وتحقيقه على ما نظر
لمن راجع لشرح السلم ان العلم هو عين وجود العالم المجرد ووجود المعلوم لها بان يكون وجوده
نفس وجود العالم كما في علم المجردات بانفسها او يكون وجوده له بان يكون صفا نعتا قائما به كما في
علم النفس لصفاتها العينية او يكون معلولا منه كما في العلم الباري تعالى لسلسلة الممكنات شرط لذلك فيه
فالباري تعالى لما كان هو النور المطلق القائم بذاته وما سواه موجود له اذ هو خالق كل شيء فكان ادرك في
ذاته بذاته لا تغيب مثقال ذرة من ذاته والنفس الناطقة لما كان وجودها ووجود صفاتها لها و
لم يكن وجودها سوى ذاتها وصفاتها لها احتجبت سوى ذاتها وصفاتها عنه واما الصورة والاعراض فليست
وجودها لنفسها بل للمادة فلا تشعر بنفسها ولا بغيرها اقول فيه نظر اما اولا فلانه استوجب ان يكون
علم العقول المفارق بما سوى ذاتها وصفاتها علما حضوريا لان وجودها لها لكونها معلولا لها لما تقرر ان

ان الواجب لكونه بسيطا لا تعدد فيه اصلا لم يصدر عنه الا الواحد هو العقل الاول وما سواه
صادر عن العقول المفارقة وعدم اعترافه خرق الاجماع اما ثانيا فلان للهيولى وجودا في نفسه
اما الموجودية فلانه لولاه لم يكن الهيولى جزءا للموجود ولم يكن الصورة حالة فيه لان اتصاف الانفعالي
فرع وجود الموصوف او مستلزم له واما كونه في نفسه فلتجرده فيلزم ان يكون عالما بنفسه فالاولى
ان يراد فيه اظهر هو ان العالم المجرد مستقل الوجود حتى لا يرد النقض بالهيولى فتدبر قوله المطابقة مع
ما في نفس الامر هنا اما المبادي العالية او ما يعم من العقول ما بين الامر كذا في نفسه ولا يمكن ان يراد هنا
هو كون الموضوع من حيث هو قوله امر بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول او نقيضه الضرورة والبرهان
كما ذهب اليه البعض لان التصورات الا حين فيها المطابقة واللامطابقة مع ما في نفس الامر بهذا المعنى
قوله لان كل متصور اه اقول هذا الدليل لو تم يوجب شموله للكواذب من التصديقات ايضا لانها فيها
صفة واقعة المعلومية والكاذبية وتوضيحه ان ثبوت الكاذبية للقضية الكاذبة في نفس الامر
مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وتعمله فيلزم ان يكون ثبوت القضية ايضا كذلك لانه مثبت له والجواب
ان الموجود في نفس الامر لما كان عبارة عن الموجود في حد ذاته من غير مدخل فرض الفارض و اختراع
المخترع لنا ان نمنع كون الكاذبية ثابتة للقضية المذكورة في نفس الامر مستندا بان القضية الكاذبة
لما لم يوجد الحكاية التي اجزاؤها الا باختراع الذهن وتعمله فثبوت شيء لها منوط بحصولها في الذهن
وحصولها فيه منوط على الحكاية التي لا يتم الا باختراع الذهن وتعمله فثبوت الكاذبية وغيرها مدخول
مدخلية فرض الفارض غير منحصر لا يجدي نفعا لان هذا الجواب لا يكون في التصورات التي لا منشأ لها في
الى ربح اصلا حصولها منوط باختراع الذهن فثبوت شيء لها بدون مدخلية فرض الفارض غير منحصر
فتدبر قوله لا بعيد اه قلنا بعيد البتة كيف وان التعريفات محمولة على معانيها المتبادرة والمعنى المتبادر
من العقل هي القوة التي لا المقابل التي ربح مدركات الحس الظاهر اه وحاصله ان الحواس الظاهرات آلات
للادراك لا مدركات قال المحشي في حاشية شرح الهداية كل هذا ما يشهد به البديهة والقطان الحركة

بان المدرك هو المشار اليه بانا وانت وليس هذه القوى ثم الحواس الظاهرة آلات بعيدة والحواس الباطنة
الات قريبة كما يعلم بالنظر الصحيح ومعنى كونها الات كونها شروطا لحصول الادراك للنفس من المبدا
الفياض في نفس لم لا يجوز ان يكون علم النفس بالحواس الظاهرة حضوريا كما ذهب اليه حكماء الاشراق
قلت اجاب عنه المحشي في حاشية شرح الهياكل بوجهين احدهما ان هذه القوى لا يشعر بنفسها فكيف
يشعر بغيرها وتفصيله ان القوى الجسمانية لما كانت وجودها لا لذاتها بل لانها اعراض مخصوصة في مواضع مخصوصة
فيكون وجودها بحالها لا لانفسها لم يكن مشعورة بنفسها ولا بغيرها اذ مناط العلم هو شأن الموجود بالفعل لنفسه
كالقدوس الحق وثانيهما وهو ان كل واحد يعلم ان المدرك ليس الا واحدا وهو ليس الا النفس فيكون اختصاص ل
وهو ان يكون ادراك المبصرات بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فيدركه مشاهدة لا بمثال
وهو علم حضوري لا حصولي كما صرح به شارح الاشراق فالمدرك ليس الا النفس لا الحواس فلابد لابطاله
من دليل اخر قوله حال الاحساس اه فيه رد بما توهم ان رح من ان بين الحس المشترك والحواس الظاهرة ترتبا
زمانيا بحسب الادراك وحاصل الرد ان الاحساس بالحواس الظاهرة هو الاحساس بالحس المشترك وذي الحاسة
في الحقيقة وانما الحواس الظاهرة الات ثم هذه الوجوه حاصله ان هذه الوجوه ليس لاختيار الصورة اي صورة
من الشيء عند العقل لان كل واحد منها لا يستدعي اختيار هذا التعريف بمجموعها لما لا يخفى بل العدول من حصول صورة الشيء
في العقل قوله من جملة الاجزاء اه اما التصور الاحساسي فلانه عبارة عن الصورة المنطبعة في الحواس الباطنة
على ما حقق فيه فهو اما علم بكنه الشيء او علم بوجه الشيء لان العلم لكنه من اقسام النظريات والمشاهدات الحسية خط
او باطل من اقسام البديهيات وهذا من سوانح ذهني واما العلم التصديقي فلانه حصول صورة النسبة الخبرية الغير مرة
ملاحظة الشيء والا لكانت معرفة والمعرف من قبيل التصورات فلا يكون علما تصديقيا بل تصوريا فهو علم بكنه الشيء
اما علم الحضوري فلانه حضور الصورة عند المدرك لا تمثلها فيه فهو علم بكنه الشيء قوله فالمصور اه فيه انه انما
تصورنا حيوانا ناطقا ولم نجده مرة ملاحظة الالف ان هو علم بكنهه او علم بكنه الشيء وليس الاول لانه ليس مرة
ملاحظة الشيء فتعين انه من الاخير فالصورة فيه الفاعلي منه المدرك لان المراد بالكنه الواقعة في تعريف

تصور الشيء بالكنه هو الامر المعقول اي الحاصل في العقل لانه المعنى الحقيقي للفظة الماهية على ما مر في
فيما سبق ولا شبهة في ان الحيوان الناطق ماهية بهذا المعنى كما لا يخفى الا ان يقال ان قوله وهو
في التصور بالكنه وكذلك في غيرها على سبيل التمثيل لا التخصيص يبقى نظر اخر لان الصورة في التصور
بالكنه انما هي ماهية المدرك من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية فالصورة شخص ذهني من شيء من الماهية
ماهية فلا يكون الصورة فيه عين المدرك بلا تغاير بل يكون مغايرا لها ولو بالاعتبار فالتعبير المراد بالصورة
نفس الشيء من حيث هو ولا يخفى انه عين ماهية المدرك فهذا الكلام في الصورة التي هي علم كما يدل
عليه ارجاع الضمير في قوله سواء كانت عين ماهية المدرك الى الصورة التي وقعت في تعريف العلم
الا ان يقال ان فيه صنعة الاستخدام فتدبر . من حيث هي كلية ومعقولة في بعض الحواشي
فايدة هذه الحيثية الاحتراز عن الصور الجزئية مطلقا وعن الصورة الكلية المعقولة بالعلم الحضوري كعلم الباري
تعالى بها من حيث وجودها في المبادي العالية بل بحسب وجودها في الاعيان وجودا اصليا فانها ليست علما بها
من حيث هي كلية ومعقولة من الشيء اقول ايضا ان هذه الحيثية علاوة فيه بعدها عين ما قبلها فان اريد
بالمعقول هي التي صارت في القوة العاقلة فهي المراد بها في كلا الموضعين فلا يحتاج لاخراج العلم الحضوري
الى هذا القيد وان اريد بها الحاضر عند المدرك فهو المراد في كلا الموضعين ايضا لكن لا يخرج به ذلك
كما لا يخفى بل فايدة الحيثية هي الاشارة الى ان الماهية انما تقال على الحقيقة الكلية المعقولة بالنظر الى كونها
كلية ومعقولة فقط من غير اعتبار الوجود اي ربما كان في الذات والحقيقة فانها هي الماهية مع اعتبار الوجود
فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها على ما في التجريد ... متحدين بالذات قيل يلزم ان يكون الحصول
الذي للمرآة حصولا للمرئي حقيقة وبالذات وفيه انه يشكل فيما اذا تصورنا الانسان بالحيوان الناطق
الناطق وجعلنا مرآة ملاحظته فانه ليس تصورا بالكنه لان الحيوان والناطق وحده ليس عين ماهيته الانسان
بل جزءها فيكون تصورا بالوجه المثبتة مع ان الذاتي متحد بالذات مع الماهية اي وجود الماهية نسب اليه على
سبيل الحقيقة وبالذات بمعنى ان وجودها عين وجوده بالذات فان جعل المتحدين

ههين الذاتي فاذا كان الذاتي متحدا مع الماهية بالذات فكيف يكون الحكاية والماهية معه بالعرض
اذا كان مرآته وبالنقل الفاضل الكشميري عن استاده السيد الباقر انه قال من ان الحكاية والذاتي
مع الماهية في الوجود الخارجي اتحاد بالذات فاذا وجد الذاتي في الذهن وجعل مرآة للماهية يكون
الحكاية والماهية معه اتحاد بالعرض ولا محذور في ذلك لاختلاف الوجودين ففي الوجود الخارجي
الاتحاد بينهما اتحاد بالذات وفي نحو من الوجود الذهني اي اذا تصور الشيء بجزئه الاتحاد بينهما
بالعرض فان الكل لا يوجد بمجرد وجود الجزء حقيقة ففي هذا النحو من الوجود الذهني الذاتي مغايرة
للماهية جعلا ووجودا والوجود منسوب اليها بالعرض لا يقال بل نمنع لان الاتحاد في الوجود الذهني
لا يتصور في التصور بالكنه ايضا لانه يمكن ان يحصل في الذهن صورة المحل الذي هو ذو الكنه من دون
ان يحصل صورة الكنه فيه ويمكن ان يحصلا معا ايضا فلا يمكن ان يكون وجود الكنه الذهني وجود الذي
الكنه حقيقة الا ان يبنى على ان الفرق بين الحد والمحدود ليس الا بالاجمال والتفصيل بان يقال
صورتي الجنس والفصل من حيث انهما ملحوظان بلحاظين تفصيلي حد ومن حيث انهما ملحوظان بلحاظ واحد اتي
محدود ولعلك يتحدد صورة غير صورة الحد كما لا يخفى فتعرف والحق ان يقال انه اراد بالاتحاد
بالذات وهو الاتحاد بالماهية والحقيقة ولا يخفى ان المرآة في التصور بالكنه هو صورة الكنه الذهنية
وانما هي شخص من اشخاص الكنه فذلك الشخص متحد مع الشخص الذي هو المرئي بالماهية والحقيقة بخلاف
ما في التصور بالانسان بالحيوان او الناطق وحده فان الصورة الذهنية للحيوان او الناطق ليس
بمتحد مع الانسان بالماهية والحقيقة كما لا يخفى فاندفع ما ذهب اليه بعض غيره فاعلم بوجه الشيء اعترض
عليه كمال المحققين بان المقصود منه اما ذو الوجه فهو معلوم بوجه ما او وجه فقط او ذو الوجه الى
والثاني باطل فان كون الشيء معلوما بدون ان يحصل نفسه وجوده ان يقصد غير معقول وقد صرح به
ايضا فعلم الوجه علم بكنه واجيب عنه بان العلم بالوجه هو ان يحصل وجه الشيء من حيث انه وجه له والعلم بكنه
هو ان يحصل كنه الشيء من حيث انه شرح معنى الاسم فغيبه ذهول عن قيد الحيثية اقول مراد المعترض انه

لو لم يلتفت في العلم بوجه الشيء الى ذي الوجه اصلا لم يكن علما بالشيء لانه لم يحصل في الذهن ولم يلتفت اليه فلا وجه

لجعل العلم بوجه الشيء علما بالشيء فعلم الشيء انما ينحصر في الثلثة لكن يمكن الجواب بان العلم بوجه الشيء هو ان يحصل وجه شيء

بحيث يلتفت الى ذي الوجه لكن لا يقصد به الالتفات اليه بخلاف العلم بوجه فانه يقصد به الالتفات

الى ذي الوجه ويلتفت اليه بل نقول تحقيق [redacted] في القسم ضروري كيف ولولاه لسد طريق كسب النظريات

والكسب بيانه انه يلزم الكسب من علم المطلوب بوجه ما سابقا والوجه بديهي البتة والا لتسلسل وعلم البديهي علم بوجه او بكنه

او بغير معرفة حققه المحشي والعلم بكنه لا يلتفت به الى شيء اخر فلا يكون سابقا وقد لا يكون مرآة في تحصيل

علم الوجه والكنه في العلم بالوجه والعلم بالكنه علم بكنهه على ما صرح به في غير موضع فقد يكون العلم بكنهه مرآة لملاحظة

ايضا قلت علمها علم بكنهها بمعنى تمثلها بنفسها الا بالمعنى المصطلح المشهور في متن الحاشية كذا قيل اقول هذا الكلام

غير مرضي لان علم الوجه والكنه ليس علما بالوجه ولا بالكنه ولا علما بوجهه لانه لم يحصل كنهه [redacted] وقد اعترف

بانه ليس علما بكنهه بالمعنى المصطلح فلم يكن تقسيم العلم حاصرا اللهم الا ان يجاب بان الحصر في الاربعة المعلومة

التي بيّنه بحسب المصداق فتدبر فيلزم الخ والضا يلزم انقسام الحضوري الى التصديق والتصور وهو

خلاف التحقيق ويمكن الجواب عنه بان انقسام الصورة اليهما من حيث انها علم حصولي للشيء باعتبار الشيء

من حيث هو الخ له معنيان الاول ان يتعلق الحيثية بالاعتبار بان لا يكون شرحا وعنوانا للماهية والثاني ان يتعلق

الحيثية بالشيء بان يكون شرحا وعنوانا والمعنى الاول معمم للاعتبارات واعم منها والمعنى الثاني خلافه

قسم لها والظاهر ان المراد هو المعنى الثاني صفة ذات اضافة لم يجئ ان العلم متوقف على الاضافة

كيف ومصداق العلم والعالم والمعلوم في علم النفس بذاتها هو نفس الذات من غير تغاير والاضافة

لا تتصور بلا تغاير اصلا بل قصد به انه يستلزم هكذا حققه المحشي في حاشية شرح الهياكل ولا ضير

كيف والاضافة معنى نسبي لا يتعقل الا بالنسبة الى المنسب والمنسب اليه فلو كان معلوم الحصول

الامر الخارجي لزم عند انتفائه انتفاء العلم لان انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم اقول ذلك منقوض

بالقدرة الالهية الازلية المتعلقة بالحوادث المستدعية لنسبة بين القادر والمقدور مع عدم وجود المقدور

المقدمة والقول بوجوده وجودا ذهنيا لا يضر لان المعلوم وان انتفى لكنه موجود بوجود ذهني
فالاولى ان يقال تحقق النسبة وان لم يقتض تحقق الطرفين لكن العلم يقتضيه لان العلم يستلزم
الانكشاف المعلوم والانكشاف فرع التمييز ولا تمييز للمعدوم الصرف لكن يبقى لي قلق من وجه آخر
وهو انه ان اراد بكون الشيء من حيث العوارض الخارجية معلوما بالعرض كونه معلوما بواسطة الغير واسطة
في الثبوت فلا يخفى ان العلم الحصولي علم به حقيقة فالقباحة القباحة من كون العلم صفة ذات اضافة
وكون الاضافة يستدعي وجود المضاف اليه مع ان الشيء الخارجي ربما يكون منتفيا وان اراد
كونه معلوما بواسطة الغير واسطة في العروض فلا يخفى ان العلم الحصولي ليس علما له حقيقة بل بالمجاز وذلك
باطل لانا كثيرا ما نحكم على الاشياء الخارجية من حيث انها كذلك ولا يجوز ذلك بديهة ان الحكم فرع العلم
فان الحكم يستدعي تصور المحكوم به وعليه فتأمل. ومن حقق العلم آه اقول لا يخفى انكشاف معلوم الحضوري
اولا وبالذات وعدم انكشاف معلوم الحصولي كذلك بل بتبعية الصورة في تخصيص الحضوري بالحقيقي
على ما في بعض الحواشي لان العلم الحضوري علم بمعلومه حقيقة كذلك العلم الحصولي علم بمعلومه حقيقة بل الانكشاف
معلوم الحضوري بالحقيقي بل الانكشاف في معلوم الحصولي بتبعية الشبح فتدبر قوله كيف ولو جعل آه
اقول فيه نظر لانه لو تم لزم ان لا يكون التغاير بينهما اعتباريا ايضا لانه يدل على ان الشيء من حيث هو منكشف
لا انكشاف له لان الذي لحق العوارض ليس الا والا ايضا لو لم يكن للعوارض دخل في الانكشاف لكان المعروض
كافيا في الانكشاف حين وجوده في الخارج ايضا فتدبر. ومن زعم آه الزام المحقق الدواني وان لم يزعم
زعما صريحا لان زعمه الصريح في تغاير العاقل والمعقول حيث قال وكذا الحال في النفس بذاتها فانها
من حيث انها حاضرة عنده ومجردة عالم ومن حيث انها مجردة حاضرة عنده مجردة معلوم وهذا التغاير بعينه في العلم
والمعلوم فالقول بهذا التغاير في احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فلا يرد ما في بعض الحواشي ان ما
في الحاشية القديمة يدل على التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول لا بين العلم والمعلوم فيجوز ان لا تقول
بالتغاير بينهما آه فقد اشتبه عليه آه حاصله ان هذا التغاير حقيقي بين العلم والكلام في التغاير فيه

ورد في حواشي شرح المواقف وشرح الرسالة القطبية بوجه اخر وهو ان الذات الماخوذة مع الحيثية

امر اعتباري مغاير للعقل والعلم المتعلق به علم حصولي انتهى اقول فيه نظر لانه يلزم ان يكون علم علم الحصولي

حصوليا لانه ايضا ماخوذا مع الحيثية كما مر ايضا من المحشي وايضا للمغاير في التغاير الاعتباري لا يتميز بان يدخل

فيه حيثية كما انه في التغاير الحقيقي لا يلزم ان يدخل فيه التشخص بل الحيثيات في التغاير الاعتباري والتشخصات

في تغاير الحقيقي من لوازم الحقيقة المعتبرة ولو احقها فان الحيثيات داخلة في الوصف والمفهوم فقط فتامل

فانه يحتاج للطف القريحة والحق عندي انه يمكن التغاير الاعتباري بين العلم الحضوري ومعلومه بان يقال

على طبق ما قاله في العلم الحصولي الشيء من العوارض الخارجية علم حضوري والشيء من حيث هو معلومه

بل نقول لا بد من القول بالتغاير بين مصداق العلم والمعلوم وكذا بينه وبين العالم فان العالمية والمعلومية

متقابلان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة على ما صرحوا به حيث قالوا ان اقسام التقابل

اربعة الايجاب والسلب والعدم والملكة والتضاد والتضايف وعرفوا المتقابلين بانهما الامران

اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة وذكروا ان القيد الاخير لادخال المتضايفين

كالابوة والبنوة العارضتين لزيد من جهتين وهذا يدل على ان المتضايفين مطلقا يمتنع اجتماعهما في ذات واحدة

الا باعتبارين فلا بد من ان يفرق بين العلم والمعلوم بالطريق الذي ذكرناه وبين العالم والمعلوم بان يقال

ان للنفس استعدادين استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فبالاستعداد الاول صارت

النفس عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت معقولة كما يقال في معالج النفس واستعلاجها

العلم الاجمالي اراد به العلم الذي يكون منشا الانكشاف اشياء كثيرة ولم يرد بالاجمال الذي يكون في

المحدود بالنسبة الى الحد بان يكون اشياء كثيرة مندمجة في المحل ولم يرد به ايضا نوحد الانكشافات

الى كثيرة ولم يرد به ايضا حصول حقيقة واحدة متحدة مع الاشياء الكثيرة التي هي بالذات كما في الكشف في

الجزئيات لحصول نوعها المتحد معها التي هي بالذات ولم يرد انه ايضا مثل ما يحصل عند جواب المطلب

المناظر ثم التفصيل فشيئا كما في بعض الحواشي لان هذه الانحاء كلها هي في ذات الواجب بل العلم

بل هذا النحو معروف بالرسم ومجهول بالكنه توهم ذواتها بالكسر فعدم من خزانة فيه نظر لان هذه الخزانة
موجودة اذا قيل بفتح الف لا بالكسر ما تريد بعلمها ما لا جلالي فعلم الممكن بذاته الف عنه لا بغيره او النفعل
فعلم جل جلاله بسلسلة الممكنات عين المدرك لا بغيره ثابتة فلا خصوصة له فيه نظر لان علم الواجب تعالى للتمثيل
لا للتخصيص وما اجيب عنه في بعض الحواشي من ان الخصوصية تفهم من نظايره من الامثلة المذكورة
في شقوق التعميمات كلها لانها مخصوصة بها ليس بشيء لانك قد عرفت ان كون الصورة عين ماهية المدرك
ليس مخصوصا بالعلم بالكنه بل كونه من العلم بالكنه للتمثيل لا للتخصيص فتفكر وهو علم الحضوري وهو صفة الكمال
وعين الذات واشارة الى دفع ما توهم من ان العلم في العلم الحضوري لو كان نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم
الواجب على حضوريا عدم علم الواجب قبل وجود المعلوم واستكماله بالغير وزيادة صفة العلم عليه قوله
تحقيقه على ما الهمني ربي ربهم به دفع اشكال قوي وهو ان العلم لا يتعلق بالمعدوم الصرف واللاشيء المحض لكن
لحدوث العالم لا شيء في الازل سوى الله سبحانه فيلزم ان لا يتعلق العلم بالغير في الازل لانتفاء الغير فيه على مذهب
الحق وما لم يتعلق بشيء لا ينكشف ذلك الشيء فيحتاطون في دفعه فقد يقال ان علمه تعالى بصورة قائمة بذاته تعالى
كما هو معتقد جملة المشائين وبصورة قائمة بانفسها كما هو معتقد اتباع الافلاطون ويقولون بالمثل الافلاطونية
وذكروا في ابطالهما ان الحوادث الاستقبالية المتعاقبة المتزايدة يوما فيوما غير واقفة عند حد
لا يخرج كل منهما من القوة الى الفعل دفعة بل خروجها على سبيل التدريج والا لزم وجود الامور الغير متناهية
بالفعل فلو كان علم الواجب بوجود صور الممكنات باسرها في ذات الباري كما ذهب اليه الشيخان او بوجودها
بانفسها كما ذهب اليه افلاطون لزم احد الامرين اما وجود الغير المتناهية بالفعل لو كان جميع الممكنات
او التدريج في علمه تعالى وكلاهما باطلان اما الاول فلانه ينافي براهين ابطال التسلسل واما الثاني
فللزوم الجهل والبداء ولانه كلما يمكن له تعالى من الكمال ينسب اليه بالفعل على ما تقرر اقول فيه نظر اما اولا
فلانه يجوز ان يكون انكشاف جميع الممكنات للواجب بحصول الانواع المتحدة لها بالذات وعدم تناهي الانواع
تلك الجزئيات لا يقف عند حد في محل المنع والحاصل ان تلك الحوادث يجوز ان يكون مندرجة تحت انواع

منشا بينه كما لا يخفى فكان الواجب على المستدل ان يبين ان نحو الارتباط الفاعلية ما هو فلان القدر المذكور
من نحو تقدم علم الواجب على ايجاده لا لكونه ازليا كما ان ايجاد الواجب للحوادث على سبيل التدريج
كذلك لهم ان يقولوا ان علمه فعلي ايضا كذلك فلا بد من بيان ما يسمى له الحكماء والبدء ووجه فرط
الفقد ووجه قد يقال في ابطالهما ان علم تلك الصورة بناء على انها ممكنات لامتناع تعدد الواجب اما الصور
اخر بتمادي الامر لا الى نهاية وهو مع لا يستقيم له النظام او بنفسه فيلزم ان يكون علمه بالصورة بنفسه
ايضا لا في ذي [illegible] تعلق الباري مع الصور وذويها وفيه نظر لان لهم ان يقولوا بعدم لزوم ان يعلم تلك الصورة
قبل وجودها ويمنعوا استحالة جهل الواجب بها لعدم ضرورة دعت الى القول بالاستحالة في الصورة الذاتية
الى القول بسبق علمه في الايجاد الممكنات في الخارج ومن الدلالة النظام البديع على ان فعله مسبوق
بالعلم [illegible] والاختيار وتحقيق هذين القولين على وجه يغني عن الرجوع في الاسفار الاربعة للفاضل صدر الدين
ومنها اقوال اخر نقتصر ذكرها الى التطويل موجب للملال قوله وبحسب الجهة الثانية اه اقول لان الذي يكتف في
فرع التميز لا يميز للمعدوم الصرف قوله لان وجود الممكن اه قال في الحاشية قد سنح لي ان وجود الممكن
اه حاصله ان وجوده ليس وصفا انتزاعيا وانضماميا بل عين الواجب بناء على ان وجوده لو كان
انضماميا يلزم ان يكون قبل وجود الموصوف وجود لان الاتصاف الانضمامي فرع وجود الموصوف
ولو كان انتزاعيا فمنشأ الانتزاع اما نفس ذات الواجب او ذات الممكن او معنى اخر لا سبيل الى الثاني
لانه ممكن في نفسه وباطل في ذاته ولا سبيل الى الثالث لانه يعود الكلام فيه فتعين الاول فهو الموجود
حقيقة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون انضمام الوجود في الممكن كانضمام الفصل الى الجنس فلا يستدعي الامتياز
المنضم اليه من المنضم اقول هذا الاحتمال ظاهر الاندفاع لان موجوديته بالوجود بنفسه لا بوجود اخر والا لتسلسل
فيكون وجوده بالنظر الى ذاته ضروريا والا لجاز زوال ذاته عن ذاته ولا نافيه هذا الانضمام كيف ومثل
هذا الا يوجب الاحتياج فيكون عين الواجب والا لتعدد الواجب وهو باطل فقد جاء الحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا نعم يمكن المناقشة فيه بوجوه اخر اما اولا فلانه لو كان وجود الممكنات [illegible]

وهو عين الواجب لزم ان يصح الحمل بين كل ممكن منه بعد ان يتحد في الوجود مناط الحمل لا يقال للممكن
وجودان اجمالي هو نفس ذات الباري تعالى ووجود تفصيلي هو نسبة انتسابه الممكنات الى الباري تعالى كنسبة التفصيل
الى الاجمالية الحاضرة عنده كما في جواب الخصم فانه مبدأ التفصيل وذلك التفصيل ينكشف بتلك الاجمالية
قبل التفصيل فكما ان للتفصيل وجودين اجماليا هو عين وجود تلك الاجمالية وتفصيليا يترتب عليها كذلك للممكن وجودان
اجمالي وهو وجود الواجب تعالى الذي هو مبدأه وتفصيلي يترتب عليه وبهذا النحو من الوجود يمتاز كل ممكن عن
ممكن آخر على ما في بعض الحواشي ولعل مناط الحمل هو الاتحاد في هذا النحو من الوجود الانفعالي لانا نقول ذلك الوجود
الكائن عبارة عن الارتباط بينه وبين كل ممكن فلا يتصور تغاير الممكنات بهذا النحو من الوجود لان الارتباط
هو نسبة اي به تعلق للممكن وهي لا تتعدد الا بتعدد احد المنتسبين ولما لم يكن تعدد في ذات الباري تعالى اصلا
فيلزم ان يكون التعدد في جانب الممكن ولا يتصور التعدد في اشخاص نوع واحد لان التشخص عند التحقيق
هو الوجود الخاص فان اريد بالوجود الخاص هو ذات الباري تعالى فهو واحد وان اريد به الارتباط
فكيف يتوقف التعدد فيه على تعدد الاشخاص لان تعدده بتعدد التشخصات والكائن عبارة عن معنى
آخر فلا يخفى انه بطائفة لا نه انتزاعي او اتفاقي وكلاهما باطلان على ما عرفت اقول يمكن الجواب عنه بان
مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود مع الاتحاد في الاشارة الحسية والممكنات وان اتحدت في الوجود لكنها
متميزة في الاشارة الحسية ولهذا لم يصح الحمل بين اجزاء الجسم المتصل مع اتحادها في الوجود لكنها متمايزة
في الاشارة الحسية اما ثانيا فلانه بناء على ما هو المحقق عند المحشي وغيره من ان التشخص هو الوجود الخاص
لما عرفت انه لا يمكن على هذا المذهب هذه القضية والا لكانت الممكنة متشخصة بتشخص واحد واما ثالثا
فلانا نختار ان منشأ انتزاع الوجود هي الماهية المتقررة التي هي اثر الجعل البسيط ولا يلزم منه وجوبها
لان الواجب ما لا يحتاج في تقرره الى جاعل والممكن والكائن منشأ لانتزاع الوجود بنفسه لكنه محتاج
في تقرره الى جاعل فعلم بعدما قال المحققين لا حاصل في هذا التحقيق جدا بمعنى به لان ما جزم على
انتاج علمه فهو انه تعالى موجود جزء مصدر ممكنات ولا يتصور اي شيء بلا علمه به ولا يجد هذا التحقيق في هذا

لانه لابد ان علمه تعالى للموجد بالفتح على وجه ممتاز عن الغير كما لا يخفى ولا يتصور امتياز بعضها
عن بعض آخر بحضور حقيقة واحدة بسيطة نسبتها اليهما على السوية عند العقل الصحيح وايضا ان وجوده
الواجبي مباين مع وجوده الممكني فكيف يكون احد المتباينين منشأ انكشاف الآخر اقول لا يبعد
ان يقال ان بين البارئ تعالى وبين كل ممكن معلول موجود ارتباطا ليس في غيره وبحسبه يكون علمه بذاته
منشأ انكشاف الممكن بحيث امتاز بعض الممكن من الآخر وبه ينطبق كلام المعلم الثاني في اثبات
المدنية على ما نقله الصدر الشيرازي في شرح هداية الحكمة فتدبر ... وعليك على فهم ذلك وحاصله
ان الاوصاف مع مغايرتها مع الموصوف موجود بعين وجود الموصوف ومنشأ
آثارها وذلك يكفي لصدق الموجبة الخارجية فكذلك الممكنات مع مغايرتها مع الواجب موجودة
بعين وجود الواجب وذلك يكفي لصحة معلومية منها وصدق موجبة خارجية في الازل فاندفع
ما قيل ان معلومات البارئ قبل وجودها العيني والذهني لو كانت معلومة لزم صدق الموجبة
بدون وجود موضوعها ولا حاجة الى ان يقال ان عدم اقتضاء صدق وجود الموضوع من خواص
علم الواجب لانه يختص في الاحكام ... الفعلية ... وجودية اه حاصله ان التقابل بين البديهية
والنظرية اما تقابل التضاد كما هو رأي البعض ولا يخفى ان من شرط التضاد امكان توارد الضدين على موضوع
واحد فيه احدهما فلو وجدت البديهية في العلم الحضوري والحصولي القديم لا يمكن توارد النظرية عليها
وهو ممتنع لان طبيعة النظر يستدعي الحدوث باعتبار حصوله بعد النظرية ويستدعي الادراك ... باعتبار النظر
فيه اقول فيه نظر لانه ان اراد من شروط التضاد امكان تعاقب الضدين على موضوع فيه احدهما
بخصوصه فلا نسلم ذلك والا لزم ان لا يكون مثل الانسانية والفرسية وغيرهما مما يزول
بزواله الشخص متقابلة اذ لا يمكن ان يكون الشخص الواحد موضوعا لهما وان اراد به يجب ان يكون
بحيث اذا لاحظها العقل ونسبها الى موضوع واحد بخصوصه جوز بمجرد ملاحظة ثبوت كل واحد فيه
على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الآخر فيه

فيه لامر خارج راى ص انه يجب ان يكون الغرض مختصا بعقل هو ذلك في المفروض هي لا فلا نسلم
لكن لا يجدي نفعا لان البديهة والنظرية اذا لاحظها العقل بذاتيهما اى العلم الحصولي القديم جوز
بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدلية وان امتنع ثبوت النظرية بسبب تعين
البديهة فيه لما فيه من وصف القديم فذ مراد تقابل العدم والملكة فيكون البديهة هي ما لا يتيسر
على من شانه الترتيب على النظر وليس من شان الحضور والحصول القديم ذلك اقول فيه نظر لانه قد يعتبر
في اعدام الملكات صلوح الاجناس والحضوري القديم وان لم يصلح بالنظرية بالنظر
الى شخصها لكن يصلح لها بالنظر الى جنسها الذي هو العلم ويمكن الجواب ان المعتبر في البديهة هو صلوح
الشخص والكلام فيما فيما يعتبر صلوح الاجناس ايضا فهذا الكلام اه فيه نظر لانه يناقض ما حققه
المحشي في شرح الرسالة القطبية فانه فسر العلم المتجدد بالعلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
ثم قال في حاشيته لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لان الحادث اعم من الحصولي فيلزم التخصيص مرتين
من غير ضرورة مع ان قوله الذي لا يكفي اه وقع صفة للمتجدد وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف
للتوضيح واوصاف فيها مساوية لها انتهى فتضح لك ما نقلنا ان المقسم هو الحصولي المط والا لم يكن اوصاف
المعرفة مساوية لها ولزم التخصيص مرتين اقول يمكن الجواب بان المراد بقوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور
الذي لا يكفي في نوعه ذلك والمراد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف هو البعدية الزمانية فلا يشمل الا الحصولي
الحادث وقوله الذي يكفي فيه مجرد الحضور لا يشمل الحصولي القديم لان المراد به الذي يكفي في نوعه ذلك
ولا يخفى ايضا ان الحادث فرد منه قد يوجد الحضور في نوعه لكن لا يكفي ذلك ولا يوجد في نوع الحصولي القديم
حضور المعلوم وعدم كفايته كما لا يخفى والمراد بلزوم التخصيص مرتين لزومه من حيث اللفظ لا من حيث
المعنى فقد برئتم بردعليه اورده كمال الدين [illegible] ان كلام المحشي الدواني وشارح المطالع مبنيان في عدم
اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث مع ان كلام المحشي ظاهر في الفرق مع انه لم يتعرض كلا منهما
بل الى خلافه كما يظهر بالتامل فيلزم فيه نظر لانه لا باس فيه كيف ولولاه لما قطعت مادة

لا يشكل ان تورد تحقيقه انما يحتاج الى التحقيق لئلا يرد عليه ان المط لا يسري اليه احكام الافراد فنبا على ان فهم
الامور دموضوع الطبيعة قوله على وجهين اقول بل على ثلثة وجوه لانه اما ان يلاحظ الماهية من حيث هي هي
او ان يكون الحيثية متعلقا بالملاحظة دون الماهية كما او لا ماهية لا الاول ان لو فرداه وقد يعبر عنه بلا بشرط شي
وقد وقع في بعض عبارات الشيخ التعبير عنه بشرط لا شي ايضا فلعله اي على سبيل المسامحة والمجاز
والذي لعلم بالحقيقة يكون المط ماخوذا على الثالث كما حققه المحشي في حاشية شرح المواقف . يتوهم منه
اقول بناء على ان الضرورة العقلية تشهد بان ما يتعلق به التصديق ليس بخارج من معنى القضية فلو كان التصديق
ادراكا متعلقا بان النسبة واقعة او ليست بواقعة لكان هذا التفصيل معتبرا في القضية بناء على ذلك
لا نسلم قولكم ان الضرورة العقلية ممنوعة كيف الظن مركب من الراجح والمرجوح فلو تم قولكم لزم ان يعتبر
في القضية نسبتان هما متعلقا هما لو تعلق الظن بهما ولا يمكن ان يتعلقا بشي واحد لانا نقول ان الظن اذعان
بسيط لذلك القول بعينه وهو الطرف الراجح والمرجوح عنه خارج وعليه فمن عقد الهمه والذي
فالظن عبارة عن الطرف الراجح لكن بحيث لو لوحظ فيه المرجوح يجوزه تجويزا ضعيفا ويعلم ان هذا ليس
مختصا بالظن وحده بل يجري في الشك والوهم والتخييل كلها تدبر ولعل منشا الظن انه بناء على ان الادراك
ان النسبة واقعة صار بعينه استعماله اسما للاذعان الوقوع وملاله كما صرح الفاضل الميرزا جان في حاشيته
على حاشية القديمة قوله من لواحق الصور العلمية واستدل عليه كمال المحققين بان الاذعان لو كان عين
الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالادراك يجب ان يكون عين المدرك لما انه لا تغاير بينهما
الا بحسب الحصول والقيام على ما عرفت فالمذعن اي متعلق الاذعان اما النسبة كما هو المشهور او القضية الا
كما هو الحق عند محققيهم يجب ان يكون متحدا مع الكيفية الاذعانية التي الادراك نفسها وذلك باطل بان حصول
القضية والنسبة في الذهن وقيامها في الذهن يفارق الكيفية الاذعانية وعلى تقدير كونه ادراكا يجب ان يكون
القضية او النسبة من حيث القيام بالاذعان فلا يصح الفارق وكذا حال الشك والوهم فانها كالكيفية
الاذعانية يفارق القضية والنسبة مع اعتبار قيامها بالذهن فباعتبار القيام يصير الادراك ولا يجوز ذلك

تلك الشقة فبرهان ضرورة اقول مع اعترافي بقصور الباع ان للقائل ان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص
بالعلم التصوري كما صرح به الفاضل الميرزا جان الباغنوي ويجوز ان يكون العلم التصديقي مغايرا لمعلومه
والدليل الذي يقام على حصول الاشياء بانفسها من انا كثيرا ما نحكم على الاشياء لا وجود لها في الخارج باحكام
ثابتة لها قبل وجودها الخارجي وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
لا يدل على انحصار الادراك في حصول الاشياء بانفسها بل قد يكون بحصولها بانفسها وقد يكون بغير ذلك
كما في العلم التصديقي وايضا هذا البيان انما يفيد ان التصديق ليس ادراكا للنسبة او للقضية ولا يفيد ان
التصديق ليس من جنس الادراك اصلا ولا كلام في هذا فقد يرد ما استدل عليه الى حين الخوف ر
انا ادركنا شاكين في النسبة ثم حصل لنا جزم بها فاما ان يبقى ادراكها بطريق الشك ام لا فان بقي
يلزم ان يكون الشيء في زمان واحد مدركا بادراكين وهو محال وان لم يبق فما السبب في زواله اذ الظاهر
انا اذا ادركنا شيئا فلا يزول ما دمنا ملتفتين اليه غير متوجهين الى غيره والالتفات بهذه النسبة
باقية كما لها فيلزم ان لا يزول اقول يرد عليه مع ورود احد الامرين اليقين ان الالتفات اليها
في ثاني الحال بنحو اخر فيمكن ان يزول الادراك السابق وان كنا ملتفتين اليها والظهور الذي ادعاه انما
هو في ادراك ما عدا النسبة هذا وفي بعض الحواشي الحق بعد عنه لان العلم مبدا الانكشاف وهذه الكيفيات
تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون عن العلم بدانستن بخلاف التصديق فانه يعبر عن التصديق بگرويدن
وعن التكذيب [illegible] بقبول نا كردن وعن الظن بگمان وعن الشك برابر دانستن دو طرف وهكذا
نظايرها انتهى اقول هذا ليس بشيء لان الكلام في هذه التعبيرات كالكلام في معانيها بحيث يقول ان هذه
التعبيرات اما تعبيرات لصور علمية هي افراد العلم الذي يعبر عنه بدانستن او تعبيرات بكيفيات حاصلة بعده
[illegible] وقد يراد منه المتكيف اه فربما يوصف التصديق بالمطابقة للخارج والواقع فانما يراد منه المتكيف
بالكيفية الذي هي اما القضية والنسبة ومعنى مطابقة النسبة ان ما في الخارج والواقع ان كان بطريق الايجاب
كانت هي ايضا ايجابية وان كان بطريق السلب فسلبية وبما ذكرنا ظهر ان ما ذكره السيد السند من ان القضية

بانه لم يتعلق التصديق لم يحتمل الصدق والكذب فلا وجه له بل الظاهر ان احتمال الصدق والكذب انما هو للنفس
القضية كيف ولو لم يكن الى ذا العلم مع المعلوم لم يجد العقل الاعتبار المطابقة سبيله كما يحكم به الوجدان
وظهر ايضا اندفاع ما اورد على القائلين بان التصديق من لواحق الادراك من ان التصديق متصف
بالمطابقة للخارج او للواقع واذا كان كيفية لا يمكن اتصافها بها اذ ظاهر ان ما في الخارج والواقع ليس هو
من قبيل الكيفية لا يخفى انه من قبيل الادراك وفيه نظر لانه من قبيل المدركات لان المصدق بما هو مصدق
ليس الا القضية الا ان يقال انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة قوله هو عبارة عن الاذعان والقبول وجه
ان التصديق من باب التفعيل ومن خواصه النسبة الى المأخذ فمعنى صدقت القول اي نسبته الى الصدق وفيه نظر
لان الانتساب الى المأخذ معناه النسبة اليه كما في فسقته اي نسبته الى الفسق وهو غير الاذعان بالفسق لان
الانتساب بالكلام بالاذعان فتدبر قوله مأخوذ في اللغة من المعنى الاول اي باعتبار تجريده
عن معنى الصدق هو حاصل قيل ان نقيل فعلى هذا يلزم ان يقدم على الاول لتوافق الوضع الطبع قلت لما كان
هذا المعنى مأخوذا عنه باعتبار التجريد عنه كان له وجه التأخير الفائدة التكذيب ليس بالاذعان بنقيض الصدق
هو الاذعان بان الموضوع هو المحمول فالتكذيب هو الاذعان بانه ليس كذلك فهو بعينه التصديق بقضية
سالبة فظهر ان التكذيب اذعان كيف يعبر عن التكذيب بقبول [illegible] ورد [illegible] لذا
في حاشية الرسالة وفيه نظر فتامل قوله المنقسم [illegible] يعني التصور والتصديق نوعان حقيقيان تفصيله ان
التصور عبارة عن الصورة الى صلة من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية والجزئية تقييدية والمقيد به
فمنها قسم يعتبر فيه التقييد والجزئية في مرتبة التعبير والعنوان فقط وقسم يعتبر فيه التقييد في مرتبة المعبر
المعنون ايضا والتقييد والكل من قبيل الاول يوجب تشخص الحيثية والمقيد فكل تصور فرض فهو متشخص
فالتصور كلي اندرج تحته اشياء فقط وكل كلي كذلك فهو نوع فالتصور نوع فتدبر وما اورد الفاضل
ان حسين المؤلف رحمه في حواشيه حاشية القديمة ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والمعلومات مختلفة
بالماهيات فيلزم ان يكون العلوم كذلك فيكون كل تصور مخالفا بالماهية التصور الاخر فلم يكن التصور

التصور نوعا واحدا نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون للشيء واحد ماهيتان احديهما التصور الذي هو نوع بالنسبة الى ماهيته
والاخرى ماهية المعلوم بناء على اتحاده مع العلم بالذات ولم يكن نوعا بالنسبة الى ماهيته قوله ولانه قول المصنف
ولان الانكشاف من لواحق الادراك لا قسم منه قوله ذلك ان نقول انما يتم هذا الاستدلال لو كانت هذه اللوازم
لوازم الماهية فان اختلافها يدل على اختلاف الملزومات واما اذا كانت لوازم خصوص احد الوجودين
فلا والظاهر ان هذه اللوازم انما هي بالنظر الى الوجود الذهني فان المتعلق ليس عبارة الا عن المعلوم اذا كانت
التصديق ايضا قسما من العلم وان لم يكن قسما من العلم فلا يخفى ان التصور ليس قسما الا للعلم فمتعلقه ليس الا المعلوم
ومتعلق التصديق عبارة عن الشيء يكون بينه وبين التصديق علاقة خاصة بها يصدق عليه مصدق على صيغة
اسم المفعول فالصورة الى صلة لا يكون على الشيء الا بعد وجوده في الذهن كيف لو وجدت في الخارج
لم يكن على الشيء وكذلك التصديق الكائن من لواحق الادراك لا يكون تصديقا لشيء الا بعد قيامه بالذهن
ولو وجدت في الخارج لم يكن كذلك فلا يكون عموم المتعلق وخصوصيته من لوازم ماهية التصور والتصديق
بمقتضيه الماهية من غير مدخلية خصوصية احد الوجودين ومن المعلوم ان في بعض الحواشي بناء على امتناع استناد
الامور المختلفة الى مؤثر واحد ان اللوازم من اثار الملزومات المقتضية لها اما لذاتها من حيث هي هي كما هو
مختار الشيخ ابو علي او مع اعتبار الوجود مطلقا كما في لوازم الماهية عند المتاخرين منهم المحشي والثالث او خصوصيتها
كما في اللوازم العينية والذهنية اقول هذا بناء على ظاهر الفلاسفة والا فكيف لو تم لكفى في الجنسين في صدور
اللوازم المختلفة الاترى ان الواجب صدر عنه اشياء المختلفة بتغاير الجهات على ما هو الحق عند المحشي من انه
لا مؤثر في العالم في الواقع الا البارى تعالى فلم يدل اختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات من حيث
الحقيقة غاية الامر انه دلالة على اختلافه ولو بالاعتبار فان اللازم غير بسيط واحد غير لازم [illegible] كما ان [illegible]
ولا العكس لان اتحاد اللوازم لا يصادم اختلاف الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم تحققا
من الملزوم [illegible] هنا اشكال مشهور مبني هذا الاشكال على مقدمات ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق
والثاني انهما متغايران بحسب الماهية والثالث العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار [illegible] وهو

يقرب منه ان العلم مطابق لمعلومه متحد معه فيلزم ان يكون للنسبة حقيقتان مختلفتان لو تعلق بها علمان مختلفان
قوله بما يتعلق به التصديق وقد تقرر الشبهة بانه اذا تعلق التصور بما تعلق به التصديق فيلزم ذلك قوله والجواب
عنه الخ حاصله ان المراد بالعلم في قول المعترفين باتحاد العلم والمعلوم هي الصورة التي هي مورد القسمة
هي الآلة الادراكية فهو علم حقيقة غير متحد مع المعلوم والاتحاد العلم المجازي لا يورث الالف وقد يرد ان
هذا الحمل يدل على تغاير العلم والمعلوم والشك انما يرد على المعترفين باتحادهما فلا يصح هذا الجواب من قبلهم
لكن يبقى في الجواب شك آخر وهو ان ما استدل به على تغاير التصور والتصديق من حيث الحقيقة يدل
بعينه على مغايرة التصور بمعنى الصورة التي هي مورد القسمة من حيث الحقيقة لان عموم المتعلق من لوازمه ايضا
كما هو من لوازم التصور بمعنى الآلة الادراكية قيل لعل الاقرب في الجواب ان يقال انك اذا تصورت
الشيء فله وجودان وجود اصلي ووجود ظلي وهو في المرتبة الاولى علم وفي المرتبة الثانية
معلوم فاتحاد العلم والمعلوم في الوجود الظلي دون الوجود الواقعي كذلك اذا تصورت النفس فله وجودان
ايضا فاتحاد التصور والتصديق انما هو في الوجود الظلي والتغاير انما هو في الوجود الواقعي والوجود الظلي
للنفس متغاير من الوجود الواقعي كما صرح به السيد السند في حاشية شرح المطالع وبه يندفع الشبهة المعضلة
المشهورة من اتحاد الكيف والجوهر اقول هذا الجواب ليس بشيء لان المعلوم الموجود بوجود ظلي ان كان
متغايرا بالذات لمثله الموجود بوجود واقعي يلزم ان لا يكون حصول الاشياء بانفسها وان كان
متحدا معه بالذات فعاد الشبهة فتفكر كيف لا ومتحد المتحد متحد قوله ثم اقول ترجيح اخره سيجيء
منا ما يتعلق بهذا المقام في بحث التصديقات ان شاء الله تعالى ومن مقصوده ما ذكره في بعض الحواشي ان
ليس غرضهم من هذا الكلام اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات بل النسبة الواحدة من حيث انها
نسبة بين الموضوع والمحمول باعتبار وقوعها او لا وقوعها لا على وجه الاخبار والاذعان متعلق الشك
ومن حيث انها واقعة او ليست بواقعة على وجه الاخبار والاذعان بما هو عليه او لا على ما هو
عليه متعلق به التصديق اقول ان اراد الفرق بين متعلق التصديق والشك باعتبار الفرق بين وقوع

• وقوع النسبة او لا وقوعها وبين ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فليس كذلك لما عرفت انه لا فرق
بينهما والاعتبار اخذ الاذعان او الثاني دون الاول لكن هذا الفرق لا يتحقق الا بعد تحقق التصديق
والشك فيلزم ان يكون متعلق التصديق بعينه متعلق الشك وذلك خلاف مذهبهم وان اراد
الفرق بينهما باعتبار اخذ وقوع النسبة او وقوعها على وجه الاخبار والانشاء فان له
لا على وجه في الاول فنقول ان مبنى الفرق على ما هو المشهور من ان الموضوع والمحمول والنسبة
جميعا ليس بجزء في حالة الشك وانما يكون كذلك في حالة التصديق فليس كذلك لما حقق المحقق التفتازاني
في المطول وغيره من ان القضية قضية حالة الشك والتصديق جميعا وكذا ان الاخبار والانشاء
تعبير اعني الى لة الاذعانية فيلزم ان لا يتحقق الفرق قبل التصديق وان اراد الفرق من وجه اخر
فلا بد من بيانه حتى يتكلم فيه فالحق ان يقال انه اراد ان النسبة من حيث انها نسبة بين الموضوع
والمحمول مع قطع النظر عن وقوعها او لا وقوعها يتعلق بها الشك ومن حيث انها تامة
جزئية او من حيث وقوعها او لا وقوعها يتعلق بها التصديق فتدبر عند الفصل اه
ان المراد بالفصل احد الاعتبارين على ما بينه المحشي لا يمكن فيه عدم اه انه لا معنى لاعتبار الاذعان
فيه الا حصوله فيه فلا يمكن خلوه عنها في شيء من مراتب الوجود في نفس الامر والا لزم بطلان
الشيء مع فرض وجوده جميعا او من قبيل التصور فقط او من قبيل التصديق فقط هذا بناء على ان القضية
لا تتصف بالبديهية والنظرية الا بتوسط احدهما كما صرح به المحشي في الرسالة فكانت نظرية بكسبية
كل واحد من التصور والتصديق على سبيل البداهة او كانت نظرية فنظريتها او من قبيل التصور
والتصديق جميعا او من قبيل التصور فقط او من قبيل التصديق فقط فكانت نظرية لبديهية كل واحد
على سبيل البداهة فلا يرد ما في بعض الحواشي انه مختص بدعوى انقسام التصديق اليهما دون التصور
او بديهية الحكم لا يفيد نفي كسبية التصورات وكذا نظريته لا يفيد نفي بديهيتها ولا حاجة الى ان يقال
ان المراد بالحكم في التردد القضية بجميع اجزائها حتى يرد انه لا يتم الحصر في التقديرين المذكورين

هذا الحكم نظير المثبت لنفسه اقول المراد بالحكم في القضية والحاصل ان هذه القضية الكائنة بديهية كانت بديهيتها اما من قبيل التصور والتصديق

لجواز ان لا يكون القضية بجميع اجزائها بديهية ولا نظرية وانما قال نظير المثبت ولم يقل المثبت •
للشيء حيث يلاحظ كل واحد من الشقوق الستة على سبيل البدلية وهكذا حقق المقال ودع ما قيل
قوله فينقل الكلام اه اقول سيظهر من كلام المحشي ان العلم بكنه الشيء لا بد ان يكون نظرية فلم لا يجوز
ان يكون التصور بوجه ما تصورا بكنه الشيء فلا ينقل الكلام قوله ليس يمكن ان ينقل الذهن اه
قيل في بيانه ان التصور لما كان [illegible] عبارة عن مجرد التمثل الذهني فيكون الاثر المترتب على
كسب التصور مجرد التمثل الذهني فيمكن ان يكون وجوده للغير وجودا رابطيا وعدمه عن الغير
عدما رابطيا في تحصيل التمثل الذهني لذهنه والتصديق لما اعتبرت فيه المطابقة واللامطابقة
يجب ان يكون المطلوب والاثر المترتب عليه الوجود والعدم الرابطيين فلا يكون العدم والوجود
منشأ وبنى في افادة الوجود والعدم الرابطيين او ما يكون علة الشيء باعتبار لا يفيد
حصوله مع عدم ذلك فيه فلا يرد شيء من الاعتراض اقول قوله اذ ما يكون اه ثم كيف انه اول المسئلة
اما قلت اه اعلم ان هذا المقام مما احصى الاقدام فتثبت الاقدام فيدك المتوسل
نبيك عليه السلام وعترته الكرام العظام اعلم ان مبنى على امور الاول منها ما تقرر عند المحشي من
ان الطبيعة بما هي هي لا يتعلق الجعل لانها خارجة عن بقعة الامكان والثاني ان الطبيعة ما لم
لا يكون موثرا لان ما لا يكون موجودا لم يكن موجدا والثالث ان في التصور والتصديق
جهتين الاول نفسها والثاني التصور حصوله للذهن وللتصديق ملاحظة من حيث الحكاية فبالجهة
الاولى ليس لا يصلح ان علته ومعلوليته اما في التصور فلما عرفت من الامر الاول والامر الثاني
اما في التصديق فلانه بتلك الجهة من الحقائق التصورية فلا يصلح ان علته ومعلوليته الا بالجهة
الثانية ولعلك تتفطن من هنا ان الحصر والعلية والمعلولية في المعية النوعية ليس من شيء على
ذهاب المحشي اليه انما هو لما ذكرناه فلا يرد ما في بعض الحواشي من ان القائلين بالجعل المولف
لم يذهبوا الى ان العلم من مفرد كل جهة ولو كانت من البديهيات بل مفردا الهيئة البسيطة وكذا المعلول

المعلول لا لنفس الهيئة الى صله من اتى موضوع ومحمول كان ولا حاجة الى ان يقال ذكره لتقرير
عند المحشى ليس لابتناء الدليل عليه بل لتصوير جهة المعلولية في التصور على وجه التمثيل والتشبيه
كيف وقد عرفت ان الدليل مبنى على الامر الاول ونحوه مما يقول به المحشى ثم ون والامر الثالث
ان العلة والمعلول يجب ان يتحققا في ظرف واحد واذا عرفت هذه الامور الثلث فاعرف
ان التصور لا يمكن ان يكتسب من التصديق وبالعكس لان التصديق لا يصح علية ولا معلولية الا من حيث
ملاحظة من حيث المحط وهو بهذه الجهة من الموجودات الذهنية والتصور لا يصح علية ولا معلولية
الا من حيث حصوله للذهن وهو بهذه الجهة من حيث الموجودات الى رجية وقد عرفت ان العلة
والمعلول يجب ان يتحققا في ظرف واحد فتامل وهذا غاية ما تيسر في توجيه كلام المحشى ولو تدبرت
فيه حق التدبر لوجدت فيه شيئا فتامل والا فلان متعلق الشك والتخيل ليس الا متعلق التصديق
من التصورات فعلية ومعلولية بحسب ظرف الذهن الا ان يقال انه اراد بالتصور المعنى المفرد
الذي لا حكاية معه وبالتصديق الذي معه حكاية فتامل فيه فلانا اقول سر ان المراد بالتصديق الكائن هو المصدق به
اى القضية فهو لا يتصف بالبديهة والنظرية الا بالعرض اى بواسطة التصور والتصديق فالمترتب على الكسب
ليس الا التصور او التصديق اى الكيفية الاذعانية ولا يخفى انها من الموجودات الى رجية ايضا لكونها
صفة انضمامية للنفس فتامل فلانا اقول ايضا انه قد صرح بعد ان ما يترتب على النظر انما هو المعلوم
لا العلم فالمترتب على كسب التصورات انما هي معلوماتها وهي من الموجودات الذهنية فعلية بحسب
ذلك انه يرد عليه ان المحشى استدل في حاشيته على ان لوازم الماهية امور اعتبارية فلا يكون
موجودة الا في الذهن فيجب ان لا يكون الماهية علة الا بحسب وجودها الذهني وذلك ينافي ما يفهم
ثم بادى الراى من كلام من ان الماهية من حيث هي مقتضية لها وما حققه المحشى من ان مراد الشيخ بعدم مدخلية
الوجود دالك هو كما لا يخفى اقول يمكن ان يتم ايضا هذا التوجيه من قبل الشيخ وهو قائل بان لوازم الماهية ليست
امورا اعتبارية حيث صرح في الشفاء بان المقدار لازمة للصورة لا ينفك عنها الا في الذهن ولا في الخارج

مع انه قائل بوجوده في الخارج وهذا مما لا نقله الخوف رى في حاشيته على حاشية القديمة عن
الشيخ لكن بعض الفضلاء بكى برفع الصور الذهنية بان صورة ذهنية في ظرف الذهن داخلة في معنى الحواشي
من انها من الاعيان [illegible] الى رجحه بالنسبة اليه فثم لا يحصل له عند التحقيق كيف العين الى رجح ليس الا
الموجود في الذهن وهل الصور الذهنية موجودة في الخارج لا في الذهن قوله ضرورة ان آه فيه نظر
لان العلة التامة انما هي جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء فعلم انه لا بأس في تاثير المعدوم وفي الوجود فان قيل ان المؤثر في الوجود
انما يكون هو الفاعل فقط وعدم المانع عبارة عما يتوقف عليه تأثيره وليس مؤثرا فيه وبديهة
العقل وان لم يجوز ان يكون المعدوم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر
في الموجود قلت انه لا يجدي في هذا المقام نفعا لان الكاسب لا يكون مؤثرا في تحصيل المط ضرورة
ان المفيض للتصور والتصديق انما هو البارئ تعالى والكاسب انما يكون من شرائط تأثيره وما اجيب
عنه في بعض الحواشي وغيره من ان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم
الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء يمكن النفوذ فيه ليس بشيء لانه تكلف بل هو
خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود الشيء اما بحسب وجوده فقط كالفاعل والشروط
والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا او بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما
او بحسب وجوده وعدمه كالمعد فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فان قيل ان من يمنع كون عدم المانع
جزءا من العلة التامة بالذات لا يقول بهذا التقسيم ويمنع دعوى البديهة في ثبوت القسمين الاخيرين قلنا
يمكن الاستدلال على ثبوتهما بان الاخلاف حصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتوقف
عليه التامة في ان انقضاءها فان كان الجزء الذي يتم عليه التامة نفس الانقضاء فقد حصل المطلوب
وان كان امرا وجوديا حادثا فينتقل الكلام اليه بل الجزء الذي يتم عليه التامة نفس الانقضاء او امرا حادثا وجوديا
يستلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة معا فيه لان ما هو جزء العلة موجود فلو فرض

فلو فرض انه لم يكن العدد المركب بجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلوم وان شئت تفصيله وما فيه وعليه
فليرجع الى الحاشية القديمة وحواشيها قوله ثم ذلك الاولى ان يقال ان اكتساب كنه شيء بعد حصوله
بوجه ما وحصول ذلك الوجه ايضا بعد حصول وجه آخر بناء على ان كل وجه كنه لشيء آخر واكتساب الكنه بعد حصول
الوجه وهلم جرا فلم يحصل الى الآن وجه فضلا عن كنه قوله وانت تعلم ما فيه اقول لا يخفى ما فيه من الاختلال
اما الاول فلما اقول من ان هذا الاعتراض انما كان مبنيا على ما ذهب اليه الجمهور من ان المعرف والمعرف
كلاهما يحصلان في الذهن فلا يلزم لو كان الوجه في تصور الشيء بالوجه متصورا بالوجه اذ لا يمكنه ان يكون المقصود
بالعرض مقصودا بالذات والمتصور بالذات متصورا بالعرض لان الوجه وذو الوجه كلاهما متصوران بالذات
ولا بأس في كون الشيء الواحد مقصودا بالعرض بالنسبة الى الشيء وكونه مقصودا بالذات بالنسبة الى شيء آخر
والثاني ان مبنيا على ما ذهب اليه المحشي من ان الحاصل في الذهن بالذات انما يكون المعرف بالكسر والمعرف بالفتح انما
هو حاصل بالعرض فلا يخفى ان هذا الطور لا يصح على تقدير نظرية الكل لانه يقتضي ان يكون المبادي الاولية لكل شيء
بديهية فكيف تسليمه من نظرية الكل اما ثانيا فلان التصور بكنه الشيء لا يتصور على تقدير نظرية الكل لانه من افراد
العلم البديهي اما ثالثا فلان تصور الوجه بكنهه لا يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى الآن في طلب مباديه والا لكان
تصور الوجه تصورا بالكنه فكيف يصح قوله فعلى تقدير نظرية الكل يحصل اه واجيب عنه في بعض الحواشي بان العلم
بكنه الشيء يتصور على تقدير نظرية الكل ايضا فانه يكون بطريق الانتقال والمبادرة الى المطلوب من غير تصد على سبيل
الاستقصاء والاستلزام والذي يلزم التوجه بالذات عند الاكتساب لانه ليست بالحركات الاختيارية
انتهى مع التلخيص اقول هذا الجواب لان تحصيل النظر يكون بالحركة الفكرية وهي حركة اختيارية كما اعترف
المحشي قبل هذا فلا بد من التوجه في التصور بوجه ما اقول لا يبعد ان يقال هذا الاعتراض مبني على ان تعرف
في معنى النظر فانه عنده ما يتوقف مطلق حصوله على النظر فعلى هذا تصور العلم بكنهه شيء لانه يجوز ان يحصل بنفسه
ويتوقف بعض حصولاته على النظر ولا ينهدم نظريته كما لا يخفى وقوله فعلى تقدير نظرية الكل يحصل بالحاء المهملة
والفاء والمعجمة بمعنى الغيبة في الذي هو من حصلت النخلة اذا فسدت اصول سعفها والحاصل ان تصور الوجه في
الورى

في تصور الشيء بالكنه تصوراً بكنهه فضلا عن تقدير نظرية الكل اي بعض قولهم اي بعد قولهم ذلك التصور
اي تصور الوجه او الكنه بصرف الذات من الازل الى الان لما عرفت ان تصور الوجه او الكنه
تصور بكنهه لا يحتاج الى صرف الذات الى الاكتساب ولو ظهر لك فيه تخبئة فانه لا يصلح العطار ما افسده الدهر
قوله وبالجملة اه اعترض عليه في بعض الحواشي بوجهين الاول ما يدل على امكان التصور بوجه على تقدير
نظرية الكل يدل بعينه على امكان التصور بالكنه ايضا اه نعرفه في غير موضع والثاني ان بعد تسليم
امكان ما بالوجه كيف يمنع اكتساب التصور بالكنه كيف ان كل احد يجد كنه الشيء حاضرا على ما ينبغي التصور
الشيء وهذا الاعتراض قد كان ما سنح لي ايضا من قبل والان نقول في جوابها ان في
بالكنه مذهبان الاول انه لا بد فيه من تصور الاجزاء بالكنه ما بلغت والثاني انه يكفي فيه تصور
الاجزاء القريبة فكان تسليم الامتناع تنزل الى المذهب الاول فان اجزاء الشيء على تقدير
نظرية الكل لا متناهية اي فيلزم في تصوره بالكنه من تصور جميع الاجزاء غاية ما في الباب ان
ما ذكره المحشي ليس صريحا على بطلان التصور بالكنه ايضا وما قيل انه يحتمل الاشتراك
على الاحتمال الاول ولا يتوجه لو حمل على الاحتمال الثاني لانه لا يلزم ان يكون مغايرا متغايرا
وقياس المساواة في سد البطلان مقدمة غريبة فكيف يتصور فيه نظر لان الرسم التام المركب
من الجنس القريب والخاصة والرسم الناقص المركب منها ومن الجنس البعيد وجه للرسوم
اشتراك الجنس بين الوجه والحد واجيب عنه في بعض الحواشي بان المراد من المبادي الحدود
التامة اذ لا يمكن ان يراد العوارض لانها لا تعطي الكنه ولا بعض الاجزاء لان المتركبة من بعض
الاجزاء الكائنة غير متناهية لا يفيد لان الاجزاء الباقية على نظرية الكل مكتسبة من مباديها
المخصوصة بها وهي غير متناهية ايضا اذ كل جزء على ذلك التقدير مركب من اجزاء غير متناهية
ان الاشتراك بين الوجه والكنه في الحد التام في مرتبة فرضت اعني حدها وحد الحد وهلم جرا
بخلاف الحدود بالذات فضلا عن الاشتراك في المبادي اللاغنائية قوله هذا الجواب ليس بشيء

ينبغي ان لا يكون الاشتراك في المفهوم حتى يحتاج في ذلك الى تحقيقه ان يكون الحد التام المشتمل
جزء من وجهه بان مركبا من الحد التام والى ما يتركب منه كذلك فانه الحيوان الناطق الضاحك
وبذا الاشتراك ما يفيدان جميع مبادي الكنه بعض مبادي الوجه فبعد تحصيل الوجه لا يحتاج في
تحصيل الكنه الى صرف الا في الغير المستفاد منه كما ينبه قول الشارح قوله ومما يمكن ان يقال آه اعترض
عليه كمال المدققين في العروة الوثقى بوجهين الاول انه لو لم يحصل في الذهن محدود وحصل الالتفات
اليه لزم ان لا يكون الادراك الكسبي من اقسام العلم لانه من مقولة الكيف والالتفات من افعال النفس
والثاني ان تعلق الالتفات بشيء بدون حصوله بوجه غير معقول كما لا يخفى بل يقول ميلادن المحشي ايضا
الى ان الالتفات بالذات لا يكون الا الى الحاصل بالذات كما نبهناك ثم نقول ان ما يلك ان نقول
المحدود ليس الا صورة المعرف وهي الصورة التفصيلية لكن من حيث الانطباق والاتحاد مع الصورة
المجملة وعليها وتلك المتصف بالذات بالتركيب والتأليف وسيصرح به المحشي في بحث المعرف وتلك
الصورة من اقسام العلم وهي حاصلة في الذهن بالذات والملتفت كذلك ثم اقول بان ذلك بان المحدود
ليس له صورة مغايرة لصورة الحد بان يكون الجنس والفصل في مرتبة الحد مغايرة في الوجود وفي مرتبة
المحدود متحدين فيه كيف والاتحاد المتغايرين مع حفظ فليس المجمل عبارة الا عن الصورتين الملتفتين
بالتفات واحد فحصول المحدود ليس عبارة الا عن توحد الالتفات اليها فلم يترتب على التعريف
الا الالتفات وبهذا ظهر بطلان ما ذهب اليه الجمهور من حصول المعرف والمعرف كلاهما في الذهن
كيف والمعرف بالفتح ليس عبارة الا عن الصورتين الملتفتين التفصيليتين بالتفات واحد فعد يكون المترتب
على التركيب الا الالتفات الوحداني الى الشيئين لان الصورتين قد حصلا من قبل وبهذا ظهر حقيقة
ما ذهب اليه الامام من بداهة التصورات كلها فهذا مذاق بعض المهرة والحكم به نظرا الى ما عندي
ان يقال ان الاجزاء التفصيلية بمنزلة الاجزاء المقدارية فكما ان الوجود الواحد الى حقيقة الجسم
العقل يحلله الى نقيضين مثلا كذلك يجوز ان يكون الانسان الموجود في الذهن مجملا يحلله العقل الى جزئين

لان الجزئيين العقليين كانا موجودين متغايرين ثم اتحدا حتى يلزم اتحاد المتغايرين بل وجود الامر
المجمل الموجود في الذهن هو وجود الجزئيين كما تقول الحكماء في الاجزاء المقدارية وليس هنا ان المتغايرين
اتحدتا كذلك هنا ثم هذا التقرير يعني عبارة المحقق الفاضل آقا حسين الخوانساري قوله لتصور واحد
متعلق آه اعترض عليه بانه يوجب ان يكون الاجزاء الاولية لكل شيء اولية والا لزم ان يكون المتصور
بالذات متصورا بالعرض والمقصود بالذات مقصودا بالعرض في تصور واحد كذلك مع انه خلاف مصرحاتهم
كيف وقد صرحوا بترتيب الاجناس تنازلا وتصاعدا كما سيأتي اقول قد حققنا لك فتنبه ان المعرف
بالفتح امر مجمل واجزاؤه التعريفية بمنزلة الاجزاء المقدارية ولا بأس بحصول بعض النظريات بالحدس على رأي المحشي
فلم لا يجوز ان يحصل المبادي الاولية لكل شيء بلا واسطة التعريف وان كانت تلك المبادي نظرية ولا يلزم
ان يكون المقصود بالذات مقصودا بالعرض والمتصور بالذات متصورا بالعرض وانما يلزم ذلك لو حصلنا
تلك المبادي من مبادي اخرى ثم ... على ضرب المصادرة ليس عينها لان المطلوب اما سالبة جزئية
اعني ليس منها بكسبي او موجبة جزئية اعني بعض منها بديهي وقولنا هذه المقدمة بديهية اما شخصية والشخصية تستلزم
الجزئية لا عينها قوله فكانه اراد آه اعلم ان ورود الاشكال كان على وجهين الاول على قوله فرد الاول الى دعوى
البديهية في المطلوب ان دعوى بديهية المقدمات ليس دعوى بديهية المطلوب بل هو دعوى نفس المطلوب والثاني في اشكال المحشي فان قصد
دفع الاعتراض الاول حاصل الدفع انه اراد بدعوى بديهية المقدمات دعوى بديهية بداهتها وثم جزافا اول
الى دعوى بديهية المطلوب فان بديهية المقدمات اول الى دعوى المطلوب وبديهية بداهتها اول الى بعض العلوم
بديهي بديهي فلا اشكال على المحشي وان اراد به دفع اشكال المحشي فلا يخلو عن دغدغة لان توقف الدليل على المدعى
المتقدم انما يكون اولا اذا ثانيا لاندفع المصادرة لان ما لها هو توقف الدليل على المدعى اعم من ان يكون
اولا او ثانيا فان بديهية بديهية المقدمات من جزئيات العلوم فيرجع دعواها الى دعوى نفس المطلوب
لا يجدي ما في بعض الحواشي من ان دعوى بديهية المقدمات بواسطة من حيث انها حكم من افراد العموم بمنزلة دعوى
بديهية المطلوب لانه لا يطلب بالاستدلال بل يقصد بها اثبات المطلوب لان بديهية المقدمات بديهية حينئذ اخذت

اخذت من افراد العلوم و دعوى بداهتها دعوى بعض العلوم بديهي قوله فان خصوصية العلتين متخالفة
بدون خصوصيتها ان لم يكن ملغاة فانما يكون لخصوصية كل منهما مدخل في وجوده او عدمه فلو فرض وجود احديهما
وعدم الاخرى فان لم يتقدم ذلك المعلول لعدم الاخرى يلزم الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا منهما علة للوجود
والعدم متحقق فان عدم العلة علة لعدم المعلول مع تحقق احدى المعلولين دون الاخر بل يلزم ترجيح المرجوح
لعدم احتياج العدم الى العلة غيره واعترض عليه في بعض الحواشي بوجوه اما اولا فبان علة العدم يجوز ان يكون
عدم العلتين معا فلا يلزم عند تحقق احد العلتين وعدم الاخر ترجيح بلا مرجح اما ثانيا فبانه يجوز ان يكون عدم المقتضي
احديهما التي وجدت بها المعلول ابتداء فحينئذ يلزم ذلك لو تم ما ذكره لم يكن ما فرض علة تامة ضرورة ان عدم
العلة التامة علة لعدم المعلول ويمكن التنبيه عليه بانا نجزم بصدق قولنا كلما وجدت العلة التامة وجد المعلول فيلزم الجزم
بصدق عكس نقيضه وهو قولنا كلما لم يوجد المعلول لم يوجد العلة التامة وقد تقرر ان المتلازمين يجب ان يكون
احديهما علة للاخر [redacted] او يكونا معلولي علة واحدة والا احتمال فيما نحن فيه ان يكون المقدم علة للتالي او يكون
المقدم والتالي معلولي علة واحدة والا لم يكن للمعلول تقدم على المعلول ففيما نحن فيه ليس الا ان التالي علة للمقدم
فثبت ما ادعاه على ان الاعتراض الثاني يمكن ان يكون المحوكه للنظر بل لان عدم المعلول لو كان متعلقا لانعدام
العلة التي وجد بها المعلول ابتداء لصح اجتماع النقيضين لانا اذا فرضنا عدم احديهما التي وجد بها المعلول ابتداء مع
وجود العلة الاخرى وليس ذلك مما يمنع البتة لعدم الملازمة بينهما لتحقق ما بين المحالات والا لزم الترجيح
بلا مرجح في الاستناد حين تحقق المعلول لزم ان يكون المعلول موجودا او معدوما معا لتحقق علتي الوجود والعدم معا
ثم قوله فان خصوصية العلتين انما يتم لو كان الموقوف عليه معتبرا لولاه لا متنع مع ان الجواب كان مبنيا
على رجوع المجيب منه الى العلاقة المصححة لحصول الشيء اذ كان المحشي مشيرا الى ان التوقف ليس الا بمعنى انه لا يمكن
حصول شيء الا بعد حصول اخر فان العلاقة ان اريد بها مطلق العلاقة اعم من ان يكون علاقة الصدور على وجه الاحتياج
لزم ان يكون انتفاء الترتب الفاحش توقفا ولم يقل به احد فليس المراد بالعلاقة الا علاقة الصدور على وجه
الاحتياج وانا قلنا على وجه الاحتياج لانه لولا الاحتياج لاستغنى عنه وكلما استغنى عنه امتنع الصدور عنه فان قيل لمحشه

مقدار دخول الفاعل يكفي للصدور عنه فقد علم هذا ايضا ان تقابل المقتضى اثره لا صادر من المقدم لكن وذلك كما ترى

قوله انما هو القدر المشترك فيه نظر من وجوه اما اولا فلان الصورة النوعية حالها في المادة مع الصورة الجسمية

فهي متقومة مقومة لها فان المادة يبقى بقوامها مع تبدلها ولذا لم يحتج الى التعويل على قدر مشترك واللازم ان

المقوم في الحقيقة هو هو فلم يكن الصورة المعينة جوهر الذهب مثلا في التقويم وبهذا عرفت انه لا يمكن ان يكون

القدر المشترك امرا عرضيا لان الصور طبائع مختلفة بالماهية فالقدر المشترك لا يكون الا جنسا واما ثانيا

فانتفى انها بسائط خارجا فههنا فقد البسائط الخارجية يستلزم البسائط الذهنية ولو لم يسلم فيمكن نصب

الدليل على البسائط العقلية بان الصورة من مبادي الفصول والفرق بالاشرطية وبشرط لا لا انه فهي بسائط

والا لتعدد الاجناس في مرتبة او تكررت في الخزانة في جنس المادة ان لم يشتمل على جنس الصورة لزم تعدد

الاجناس وان اشتمل لزم تكرار الذاتي ويمكن التخلص عنه بالتزام ان الصورة النوعية ليست [illegible] لمادة

وانما حلولها في الجسم المتقوم بالمادة والصورة الجسمية وهي بعينها مشخصة له وفي صورة تبدل الصورة

الجسمية بعدم محلها لعدم الجسمية ويحصل مثل افرادها فلان الملك يحصل بالبيع والهبة مع انه لم يوجد القدر

المشترك بينهما فالجواب بان العلة يجعل الشارع والكلام في العلل الحقيقية مراد بالحسن والقبح عقليان

بمعنى ان الشارع كاشف عما الامر عليه في نفس الواقع وكبيده والجواب بان مطلق التمليك مشترك مزيف

بانه لا ينافي البيع والارث والتحقيق في الجواب ان الملك هو الامر الاعتباري نفسه والاسباب

اسما معرفات اما ثالثا فلانه لو فرض توارد علتين مستقلتين مختلفتين بالنوع والجنس فلا يوجد المشترك

بينهما الا المفهوم الانتزاعي الاعتباري مثل مفهوم احدهما ولا يصلح ذلك المفهوم لعلية شيء والا لتوقف وجوده على

انتزاعه وذلك كما ترى والجواب ان هذا الفرض وان كان ممكنا لكن يجوز ان يكون المفروض محالا

اما رابعا فلان العلة لو كانت هي القدر المشترك لزم تكرر المعلول تحققا وارتفاعا وبيانه ان القدر المشترك

امر عام يتحقق بتحقق كل فرد وينتفي بانتفائه فلو كان علة منه لزم ان يكون المعلول متكررا مثلا اذا اعدم

احد الاجزاء في ضمن عدم الجزء الثاني لزم ان يكون المركب معدوما في ضمنه واذا اعدم جزء اخر فيعدم

فينعدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فيلزم عدم المركب في ضمنه ايضا والجواب ان الطبيعة المرسلة باي طبيعة مرسلة
لا يتكرر ولا ينسب اليه التكثر الا بالعرض وانما المتكثرة والمتكررة خصوصيات الاحاد التي هي ملغاة في العلية
والطبيعة المرسلة محفوظة فيها فانها واحدة في تكررها وتحفظ بحفظها واما ما قالوا في بيان عدم جوازه حيث
قالوا لا يجوز ان المعلول امرا واحدا الشخصي والعلة امرا مبهما اذ العلة لابد ان تكون اقوى والامر منهما بالعكس
ففيه انه لا يبعد ان يدعى ان المعلول الواحد شخصيا ونوعيا لا يتوارد عليه علتان مستقلتان ولو تبادلا لكل
علة خصوصية يلغى فيها توارد هما على المعلول الواحد الشخصي فالمعلول فيها حقيقة شخص لان كل علة انما يفيد خصوصية وجوده
الخاص الذي لا يفيده علة اخرى بل يفيد ذلك نحوا اخر من الوجود والوجود ليس وراء التشخص بل عينه فمعلول
كل علة شخص اخر فلم يبق في هذه الصورة لعلية القدر المشترك للمعلول الشخصي حتى يرد ما اورد والقول بانه لو فرض
تبادل العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لزم ذلك لا ينفع لان النقض بالافراد التقديرية ليس دائما
فكل صورة يلغى فيها توارد هما على الواحد النوعي لعدمها حقيقة هي القدر المشترك ... بعلية القدر المشترك
انما هي فيما يلغى توارد هما على المعلول الواحد النوعي فلا يرد ما اورد وهكذا حقق المقال ودفع القيل والقال
... سواء اريد اشتراط ... والرفع ... يقال من ان العلة ان فسرت بما ذكر فالامر كما ذكر فان فسرت بما يترتب
عليه الشيء فلا مضايقة في جواز التبادل فانه من الجائز ان يترتب على شيء ان وجد ابتداء والا فيترتب على شيء
اخر كما في عدم الاجزاء فان عدم المركب يترتب على عدم جزء وجد ابتداء وان لم يوجد بل عدم جزء اخر
يترتب عليه وكالملك يترتب على الشراء والهبة ونحوهما ولا وجه لهذا لكفى المجيب جوابا ووجه الدفع
ان هذا المعنى ملزوم المعنى الاول وهو كون الشيء محتاجا اليه فان الترتب الناصحي ... فان السفانين
لا كلام فيه وانما الكلام في الترتب على نهج الصدور عنه والحكم في عالم الواقع من مقارنة وهو لا يتصور الا في صورة
الاحتياج فتامل بعين الانصاف قوله فالصواب في الجواب آه اعترض عليه الفاضل الخلخالي بانه لو تم هذا الجواب
لم يتم استدلال القوم على نفي كسبية الكل بلزوم الدور والتسلسل اذ يجوز انتهاء السلسلة الى النظري الحاصل بالحدس
اجيب عنه في بعض الحواشي بوجهين الاول انا لسنا في صدد اتمام ذلك الدليل اقول ... ولان حاصل المعترض

ان الاعرف في معنى البديهي والنظري الكائن اصطلاحيا كان عند نفسه فذلك كما ترى ولكن توجيه الكلام •

القوم فاستدلال العموم يشهد بعدم رضا هم بهذا التوجيه والثاني انه لو فرض تمامه فهو بالقياس الى

الا قد العوة الحدسية جا موفا قدما انو فيه ما لا يخفى لان للقائل ان يقول ان تحصيل النظري لو على طريق

حصول البديهي على تقدير عدم نظرية الكل فتدبر قوله هو الحاصل في الذهن آه تنبيه على وجه بديع عن الايراد

التي اوردت في بعض الحواشي وغيره ان المعلومات ما يجب وجودها في اذهاننا والا لامتنع

بل ما يكفي بعض وجودها في اذهاننا ليس بضرورة وكذا عدمها فلابد لوجودها في اذهاننا من مرجح

على عدمها والا لزم الترجيح بلا مرجح ثم ان النظر والحدس وغيرهما من الآلات لتحصيلها ليس علة مستقلة لتحصيلها

فان العلة المستقلة لوجودها في اذهاننا هو الواجب عز اسمه والنظر والحدس وغيرهما انما هي من الشرائط

والواجب انما يفيض في اذهاننا نفس المعلومات وطبيعتها بناء على القول بالجعل البسيط وشرط ان يتعلق

ليس النظر بخصوصية ولا غيره كذلك بل انما شرط والا في ضمن الطبيعة المشتركة بين النظر والحدس مع قطع

النظر عن خصوص احدهما ثم خصوصية المعلومات انما تتبع خصوصية النظر والحدس فالمعلوم الذي حصل

بخصوصية النظر لا يمكن ان يحصل بالحدس وبالعكس فيرجع تحصيل معنى البديهي والنظري الى ان النظري

ما يتوقف نفسه على القدر المشترك بين النظر وغيره من الحدس وغيره والبديهي ما لا يتوقف على غيره

بخصوصه وان شئت فسرهما بما فسره المحشي فالمتصف بالبديهي والنظري اولا وبالذات الحاصل

في الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله سواء اريد بالحصول هو الحصول الاصلي والظلي فيجب [illegible]

النظر من حصوله قطعه من حصوله الاصلي كما في بعض الحواشي لما عرفت ان المتصف بالبداهة والنظرية ليس الا

نفس طبيعة المعلوم لا من حيث الاتصاف بالحصول الظلي حتى يكون المترتب على النظر هو المعلوم من حيث

الحصول الظلي فيرد ما اورد في شرح السلم وبعض الحواشي ان الوجود الظلي لا يصلح للمعلولية سواء اريد به الارتباط

اي الارتباط الواقعية بين الشيء من حيث هو اي ماله الصورة في الذهن [illegible] العقل بوجود صورة ذلك الشيء

فيه كما للارتباط الواقع بين المرآة والمرئي بوجود شبحه فيها فيقال للشيء انه موجود في العقل بمعنى انه مرتبط بها بذلك

بذلك الادراك مطلقا لا يقال المرئي موجود في المرآة بمعنى فكذلك الادراك بلا واسطة بحصول الشيء نفسه خلاف الملحوظ
هو التعرية الذي هو ظرف المعاني في العقل كما يلحظ الشيء مع العوارض كذلك يلحظ مع عزل النظر عن
العوارض فيكون ذلك الشيء من حيث هو موجود في هذا المحل فيكون الوجود فيه المسمى بالوجود الطبيعي
من ان المقصود بالنظر انما هو العلم بالمعلومات لا انفسها من حيث هي فان الترتيب على النظر والحاصل هو
ما هو المقصود وما اجيب عنه بانه شرح السلم من ان هذا في النظر العلمي اما النظر الديني فيحكم بان البديهي هي الادلة الجدلية
المستغنية عن النظر والنظرية هي الاخفاء المحتاج اليه وهما حالتان للشيء نفسه فيعتبر قيامه بالذهن واكتنافه
بالعوارض الذهنية لا يسكت الخصم لان الادلة الجدلية ليست الا الاستغناء عن النظر والاخفاء هو الاحتياج
اليه فعادت الشبهة لان المحتاج اليه هو المترتب على النظر والمترتب عليه هو المقصود منه ومن ان الحق
عند المحققين ان الحصول في الذهن هو الحلول فيه وجه الدفع انك قد عرفت ان المترتب على القدر المشترك
بين النظر والحدس انما هو طبيعة المعلوم مع قطع النظر عن حصوله بالنظر والاصلي والمترتب على خصوص احدهما
خصوص الاخر اي المعلوم من حيث الحصول الاصلي اي العلم ولا دخل له في اثبات الحصول الظلي ضرورة ان نفس
الحلول عند المحققين فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله اي العلم يرد عليه انه لو كان الامر كما ذكرت لم يعم العلم البديهي
المحشي في الحاشية حاصله ان حاصل قسمة العلم اليهما يرجع الى ان بعض العلوم يحصل بعد اتصاف المعلوم
بالبديهية فانها من العوارض الذهنية وقد ذكرت ان الشيء اذا قام بالذهن اكتنف بالعوارض الذهنية
فالشيء بعد الاكتناف بها يصير علما وبعض العلوم يحصل بعد اتصافه بالنظرية فانها ايضا من العوارض والحاصل
ان كون العلم بديهيا عبارة عن حصوله بعد اتصاف المعلوم بالبديهية وكذا كونه نظريا عبارة عن حصوله بعد اتصاف
المعلوم بالنظرية فتامل فيه كيف وما يترتب على النظر هو طبيعته مع عزل النظر عن خصوصيته فلا يتوهم منافاته
لما حققنا ومع انه لا اختلاف فيه حاصله ان العلم الحاصل بالحدس متشخص بتشخص لا يكون العلم الحاصل بالنظر مخالفا له بالتشخص
لان العلم عرض وتشخص الاعراض بتبع المحل والمفروض انه واحد فالعلمان واحد بالتشخص فلا يقبل الا ضبوط
الجواب على تقدير ما بحسب التشخص بل يكفي منع حصول ما حصل بالنظر بعينه بالحدس وبالعكس سواء كان العلمان

شخصین اولا فلانه قد سبق من الشارح ان حصول کل علم لکل فرد من النظر والحدس ممکن فنقول کما سبق ننبه علی ان هذا •
الاعتراض جدلی لان مداره علی مقدمة مسلمة للشارح والا فالمحقق التحقیق ان توارد العلتین المستقلتین
ولو بالبدلیة محال فان قیل یجوز ان یکون التغایر بین العلمین بحسب الحقیقة بان یکون للعلم الحاصل بالحدس
حقیقة وللحاصل بالنظر حقیقة اخری قلنا لو کان کذلک لزم انقلاب الحقیقة او اندراج شیء واحد تحت حقیقتین
لان کل علم کما یمکن ان یحصل بالحدس یمکن ان یحصل بالنظر وفیه نظر اما اولا فلان الشیخ ابو نصر الفارابی قد صرح
فی تعلیقاته ان هویة الشیء عینه ووحدته وتشخصه ووجوده [illegible] المنفرد له کله واحد نعم ان الاعراض
مشخصة عندنا بمنزلة العلامات التی بها یعرف بها الشخص فلذلک قد یشتبه علینا التشخص عند تبدل الاعراض
ولث بها فیجوز ان یکون للعلم الحاصل بالحدس وجود مغایر لوجود العلم الحاصل بالنظر فیکون العلمان
شخصین واما ثانیا فلان اختلاف التشخص لا یتوقف علی اختلاف المحل شخصا وزمانا فحسب بل المحل الواحد نوع
زمان واحد توجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات کالسواد الاولی بقوله هو لا یختلف آه فیرد علیه الاعتراض
ح لصاحب القوة القدسیة ولا یحتاج الی الدفع المذکور هو قوله هو یختلف آه فقد یرد الاعتراض به لانه یجوز ان یکون
الشیء الواحد نظریا بالنسبة الی عالم وبدیهیا بالنسبة الی عالم اخر اقول کانه اراد بهذا الکلام دفع اعتراض صاحب
المحاکمات حیث قال لا فرق فی ذلک بین التوقف والاحتیاج وما ه علی هو نسبة فی توقیف الثانی نظرا الی اعتبار
الاحتیاج فیه وعدمها فی توقیف الاول بالنظر الی اعتبار التوقف فیه فاعترض بان لا فرق بینهما وحاصل الدفع
ان الاسم هنا فی توقیف الثانی بالنظر الی اعتبار التحصیل فیه وعدمها وفی التوقیف الاول بالنظر الی اعتبار الحصول
فیه یمکن ذهن القاصر یحکم بعدم الفرق علی تقدیر جعل البداهة والنظریة صفتین للعلم لانه عرض لا یمکن قیامه
بالمحلین حتی یمکن تحصیل علم واحد متوقفا علی النظریة وغیر متوقف علیه بالنظر الی المبنی والا علی تقدیر جعلهما صفتین
للمعلوم لانه لا یوجد علی الاستبداد بل انما وجوده فی نفسه فی ضمن تشخصاته الذهنیة فنقول ان اراد ما للحصول
مطلقا فلا نم ان شأنه ان یتوقف او لم یتوقف بل شأنه التوقف وعدمه فان الطبیعة المرسلة من شأنها جمیع الضدین
فیها وان اراد الحصول المط فنقول انما اعتبر التحصیل مع قطع النظر عن الاضافة الی خصوصیة العالم فان اعتبر مطلقا

او فیها

ومعنى فكمعنى الحصول وان اعتبر التحصيل المتعدى فكحصول المعنى وارادة التحصيل ومعنى الحصول من الحصول بحكم الفاء
فقد جاز عند الشارح ان كل علم يمكن حصوله بالنظر يمكن حصوله بالحدس لامكان القوة القدسية لكن فرد فكل علم
حصل واحدا من المطالب النظرية بالنظر في وقت من الاوقات يجوز تحصيله بالحدس في ذلك لان امكان
حصول القوة القدسية في ذلك الوقت فذلك التحصيل لا يتوقف على النظر لامكانه بدونه لا يقال
ان يكون التحصيل مغايرا للتحصيل بالحدس لان التحصيل معنى مصدرى والمعنى المصدرى انما يتغاير المضاف
اليه وقد فرض وحدة المطلب مع وحدة العالم والوقت مع ان هذا بعينه يجرى في الحصول الفاء بان يقال
العلم بالنظر مغاير لحصوله بالحدس وبالجملة لا فرق بين التعريفين بالنظر الى اعتبار الحصول في التعريف الاول
والتحصيل في التعريف الثانى فلا وجه لاختيار احدهما دون الاخر فتدبر . فيجوز ان يحصل له لا بعيد
ان يقال انه اطلق العلم واراد به المعلوم اطلاق الخلق وارادة المخلوق فلا يرد مانع بعض الحواشى ان العلم
الجزئى يمتنع حصوله لشخصين فضلا عن اختلاف حاله بالقياس اليهما وذلك بان يكون آه الى صل
ح يكونان متحدين في الحال فان الحصول للعالم منه له كالتحصيل فيجوز توقفه على النظر بالنظر الى عالم وعدم
توقفه بالنظر الى عالم اخر دونه نحو المعلوم المخزون الا بد هنا للتعرض من امرين الاول انه لا بد للمعلوم
او للمعلوم من خزانة اذا زال عنها علم او معلوم ارتسم فيها فنقول انك تجد كثيرا ان النفس كثيرا ما
قد ذهل عن بعض معلوماته بحيث يتيسر تحصيله بدون التفات من غير تجشم كسب جديد وقد يذهل عن
بعض معلوماته بحيث لا يتيسر له ذلك الا بكسب جديد فكان لها خزانة يكون فيها معلوماته فعن الصور
الاولى لم يخرج المعلوم عنها فبالالتفات اليها يعرض ذلك المعلوم عليها من مبدا الفيض من غير كسب
جديد وفى الصورة الثانية خرج عنها فيحتاج الى كسب جديد ليفيض عليها من مبدا الفياض
لان فى الصورة الثالثة ان اخرج المعلوم عن الخزانة اى زال عنها لزم حدوث علم العقول ولزم اجتماع
اذا ابطل الذهول والنسيان لشخصين على صورة واحدة والكمال الخروج عنها عبارة من عدم
بين الصورة والنفس وعدم استعدادات وقابليات لها نه قريبا او بعيدا من دون الاحتياج الى

[illegible]

الصورة في الخزانة والله اعلم ان العقل الفعال خزانة للمعلوم او للعلم فذهب بعضهم الى انه خزانة للعلم و[استدل عليه]

بان المرتسم في العقل الفعال لو كان معلوما فلم يفيض عند الغفلة عن الصورة تصوره ولم لا يفيض تصديقه

مع ان نسبة المعلوم الى العلمين على السوية اقول كان المستدل يزعم ان مجرد الارتسام منشأ [في فيضه] للعلم

العلم على النفوس وليس كذلك بل لا بد مع ذلك من المناسبة بين العلم والنفس واستعدادها له ففي صورة

غفلة النفس عن تصور المعلوم انما يفيض تصوره لانها لاستعداد له وان كانت نسبة المعلوم الى [العلمين]

وذهب بعضهم ومنهم المحشي المدقق والشارح المحقق الى انه خزانة للمعلوم واستدل عليه بانه لو كا[ن]

خزانة للعلم لزم ان يكون الحافظة والخيال ايضا خزانة له وليس كذلك والا لزم ان يكون الحافظة [عالمة]

وهو باطل لان العلم انما هو شان الموجود بنفسه وهو خزانة المعقولات خلافا للشارح التجريد [فانه قال]

في ذيل جواب الاعتراض الاتي ان نفس الامر هو العقل الفعال او ما هو خزانة للنفس مجرد اخر غير [العقل]

الفعال فيلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال في بعض الحواشي وهو مع والا لزم صدق الكواذب [لكونها]

مطابقا للواقع على هذا التقدير انتهى اقول هذه الاستحالة على تقدير ان يكون الواقع عبارة عن العقل [الفعال]

وقد اختلف فيه فقيل نفس الامر عبارة عن كون الموضوع من حيث هو او مع الحيثية يصح عنه الحكاية [بالمحمول]

وقيل عبارة عن مقتضى الضرورة والبرهان وقيل في التصورات عبارة عما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في [نفسه]

فلا دليل في وجه الاتحاد على ما في الحاشية القديمة ان المبادي العالية برية عن الشرور والآفة لما ذه [لما تقرر]

ان الجواهر المجردة لا يعرضها الغلط قوله واجاب منه المحشي آه مبنى الجواب على العقل الفعال خزانة [للمعقولات]

لا للمعلوم كالكواذب اي القضايا الكاذبة التي يتعلق بها التصديقات ترتسم فيها ولا يلزم ان يصد[ق]

فلا محذور فان قيل يجوز ان يراد بالكواذب التصديقات الكاذبة ثم بناء الجواب على كون العقل [الفعال]

خزانة للمعلوم قلنا قد صرح به المحشي في الحاشية القديمة حيث قال وبالجملة ان الخزانة انما يحفظ المعنى [التي]

التي يتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق بها قوله لان الاشكال انما هو

آه حاصل الاشكال ان الذهول والنسيان كما يطرآن على القضايا التي تعلقت بها التصديقات كذلك يطرآن

للتصديقات ايضا فيلزم على مقتضى قاعدتهم ان يرتسم التصديق في العقل الفعال ايضا فلا ينفع ارتسام الكواذب في العقل الفعال على سبيل التصور وما قال كمال المحققين من ان المقصود العلامة الدواني بقوله في اختزان الكواذب الاختزان والحفظ للصور الاذعانية لكواذب الموجودة فيها لا حفظ ذات العقد بالكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على ما اورده المحشي من الايرادين الاخيرين فانه فرض ان العقل الفعال يحفظ الصورة الاذعانية لكواذب الموجودة فيها بمعنى ان الاذعان الموجود فينا يحصل صورته في العقل الفعال ويلزم ان العقل الفعال عالم بحصول الاذعان فينا ومحل الارتسام صور ذلك الاذعان فاذا طرأ الذهول يعدم الصورة منا ونفس صورة ذلك الاذعان الذي كان فينا موجود فيه كما كان واذا طرأ النسيان ويعدم الصورة منا ومن الخزانة وبهذا القدر يجوز وقوع الذهول والنسيان في التصديقات الكاذبة توجيه بما لا يرضى قائله كيف وقد اسلفنا النقل من العلامة انه قد صرح ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وهذا صريح في ان المراد بالكواذب من العقائد الكاذبة لا الصورة الاذعانية فتدبر وما في بعض الحواشي من انا لا نم عروضها للتصديق الذي هو كيفية ادراكية لاختصاصها بالصور الذهنية نعم لما كان التصديق يستدعي حصول الصور وهما عرضا لها فيوهم عروضها للتصديق ايضا ليس بشيء لانه لو تم هذا فلا سبيل الى الاشكال الذي وجهه القوم الغفول لانه ليس بالنظر الى التصورات لانها في انفسها مطابقة للواقع وموجودة في العقل الفعال كما صرح به المحشي في شرح الرسالة وقد زعم ان لا عروضهما للتصديق ايضا في نفس الاشكال فكل من تصدى الى الجواب فانما قصد به بعد تسليم عروضهما للتصديق ايضا والا فالتصدي عبث قوله ما سنح لي في بعض الحواشي ويمكن المناقشة بان ما فظنه خزانة لمدركات الوهم وهي المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات [illegible] كصداقة زيد وعمرو وعداوة الذئب والشاة مشتملة على ما تقرر عندهم وليس خزانة لما يدركه النفس المجردة من الامور الكلية والجزئيات المجردة ولو بعد عروضها الوهم في ادراكه لها وتغليطها بنحو من التغليط والفرق بين المغالطة الوهمية في مدركات العقل ومدركات الوهم ظاهر والذهول والنسيان قد تعرضان للعقائد

الكاذبة فيلزم ارتفاع ... تلك المبادي بناء على تفرق عدمهم فتدبر انتهى اقول يمكن ان يقال انه جواب
المحشي مبني على ان المدرك مطلقا سواء كان مدركا للجزئيات مجردة كانت او مادية او للكليات
هي النفس والقوى هي مدركة عند البعض لا بحسب الحس المشترك والوهم والذي غير مدركة اتفاقا كغيرها كما هو
المشهور بل هي كلها ذريعات للادراك كما هو الحق فمعنى ان الحافظة خزانة للوهم انه خزانة للمدركات
التي ادركها النفس بواسطة الوهم فلا وجه لتخصيص المدركات بالمعاني الجزئية ح لانه لا يكون ح معنى المعاني
الجزئية والقضايا الكاذبة فرق بين كون كلتيهما مدركا بواسطة الوهم ومعنى كون الخيال خزانة للحس المشترك كونه خزانة
للمدركات التي ادركها النفس بواسطة الحس المشترك ومعنى كون العقل الفعال خزانة للعقل كونها خزانة
للمدركات ادركها النفس بلا معاونة الوهم والحس المشترك ومن ههنا قال المحشي في حاشية شرح الهياكل
ان النفس انما لها ثلث خزائن الخيال والحافظة والعقل الفعال فتامل ولا تغفل ثم [illegible] ينافي فيه انه
ما حققه في بحث التصديقات من ان الملتفت اليه هو الحاصل في الذهن والجواب [illegible] بعض الحواشي
بان ذلك التحقيق مخصوص بالقضايا المحصورة فان المقصود بالذات في العلوم معرفة احوال الكليات
دون الجزئيات بخصوصيتها فالحمل الطبيعية مرادة بالاعتبار ... اذ المعرفة الحقائق بالوجوه فيجب ان يكون
المراد هو الوجه والمراد تلك الحقيقة التي ذو الوجه فيكون متحدين بالعرض كما اذا عرف الانسان بانه ضاحك
مثلا فلا اشكال لا يتم ان الالتفات صفة ذات اضافة وتعلق بينها وبين الملتفت اليه فيقال
الالتفات متعلق بالانسان والفرس وذلك التعلق من لوازم وجود الالتفات وهو يستدعي تحقق الطرفين
وينتفي بانتفاء احدهما واذا انتفى الملتفت اليه انتفى الالتفات لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء
الملزوم ولم يكن الموجود الخارجي ملتفتا اليه بالذات لانه كثيرا ما يوجد الالتفات مع انتفاء الامر الخارجي
فالملتفت اليه بالذات هو الحاصل في الذهن ولو مع قطع النظر عن الحصول فتخصيصه بالقضايا المحصورة
في غير موضعه وهذا كما يستدل به على كون المعلوم في العلوم الحصولية هو الشيء من حيث الحصول في الذهن
كما استدل به المحشي من قبل قوله اعلم ان الفكر الى آخره فانه يقال ان الفكر معناه هو الترتيب قلت المراد ان الفكر

ان الفكر عند القائل بتطبيق اه قوله لتقابله التخيل آه اراد بالتقابل مطلق المنافاة لا تقابل العدم والملكة
هو لكن لا بالذات بل باعتبار عروض الاختصاص بالانسان لاحدهما وهو الفكر بالمعنى المذكور فانه
يعد من خواص الانسان وعدم عروضه للآخر والا فلا يخفى ان تقابل التخيل للفكر ليس بمندرج تحت واحد
من الاقسام الاربعة للتقابل الاصطلاحي اما عدم اندراجه تحت تقابل العدم والملكة والايجاب والسلب والتضايف
فظاهر واما عدم اندراجه تحت تقابل التضاد فلان شرط الضدين امكان تواردهما على موضوع واحد ولا يمكن ههنا.
ذلك فان الفكر مختص بالمعقولات والتخيل بالمحسوسات قوله ويحتاج فيه وحرمه العطف للتفسير والمعنى
يحتاج في تحصيل حركته اللذين هما الحركتان لتحصيل المبادي والصورة الى المطلوب قوله بازائه الحدس فيكون التقابل
بين الحدس والفكر تقابل التضاد والمشهور ان الحدس يستعمل تارة بازاء الفكر بالمعنى الثالث فانه انتقال من المطالب
الى المبادي والحدس هو الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة والمحشي عدل عنه الى ما صرح في النمط الثالث
من شرح الاشارات لانه لا يكون التقابل بينهما حقيقة وانما يكون بحسب اللفظ لان الفكر بالمعنى الثالث هو
الحركة من مسافة مبدئية فكيف يكونان متقابلين بحسب الحقيقة نعم بينه الضرورة والاختصاص نوع من الضرورة
ان دراك الوقوع قوله فنقول ان فسر آه فان فسرت ما يلزم الحركة الثانية انما هو الحاصل بالترتيب فكيف يصح تفسيره
به اراد بالترتيب هو الحاصل بالمصدر وانما هو الهيئة الحاصلة اللازمة للحركة الثانية فلا اشكال قوله الا
ان يعني بالحدس اه لا يعني بالتعميم في الحدس الذي هو قسم من الضرورة وعده منها فانه قد بين ان مناط الضرورة
انتفاء الحركة الاولى ومناط الحدس هو الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة او بغيرها
والا لزم تحقق الحدس بدون الضرورة الا ان يتكلف ويقال ان التعميم في الحدس قرينة على التعميم في الضرورة
التي هي مقسم الحدس فمنشأها هو انتفاء احدى الحركتين فتدبر قوله بالنسبة آه انما قال بالنسبة لان الصعود والهبوط
يكونان بالحركة الاولية والاخيرة في الحدس قوله من المعلوم فنسبة الصعود ومن العلة نسبة الهبوط ويمكن ان يقال
ان المطلوب من جهة انه مطلق مبدأ ومن جهة انه معلوم منتهى فيكون المبدأ والمنتهى متغايرين بالنسبة فالقاعدة مقابلة
والا لبطل لان المبدأ والمنتهى متحدان فيها فتدبر قوله من ليست اه ان ظاهر ما قاله العلامة الدواني ان المتحرك

انما يصف حال الحركة بتوسطه بين تلك الافراد وتلك التوسط حاله بين صرافة القوه ومحوضه
الفعل والقصور الضرورى هو ان المتحرك لابد من تلك الاعراض والتوسط بينهما لا انه لابد من افراده
بالفعل فليس ضروريا ومبرهنا عليه بل البرهان انما يقتضى خلافه لعل البرهان المتقدم هو هذا قوله
على الاول اقول يلزم عليه تنافى الذاتيات الفاقول وانت خبير انه توضيحه ان اطلاق الحركة يكون على سبيل
الحقيقه لا على التجوز لان ما فيه الحركه هى الصوره باعتبار الملاحظه والالتفات والمراد
ان ما فيه الحركة هى الملاحظة فيكون ما فيه الحركة هى الصورة [redacted] بهذا الاعتبار على سبيل كاشف
عن كونه هى الملاحظة فالصور التى هى علوم والكيفات منا هنه لكن لا يضر لان الحركة الفكرية
لم يقع فيها بل انما يقع فى الملاحظة التى هى من كيفيات النفس هى امر متحد ولها افراد غير متناهية
بالقوه فسقط بهذا التحرير فى بعض الحواشى من ان الصوره قد يكون جوهرا ولا يكون الحركة
فى مقولة الجوهر فكيف يكون ما فيه الحركة هى الصورة ... ان المحشى لم يقل بوقوع الحركة فى
الصوره وانما اثبتها فى الملاحظة التى هى من كيفيات النفس ولو سلم فلا يلزم نفى الحركة فى
الجوهر كيف وقد ذهب صدر الشيرازى الى اثباتها وقد شنع تشنيعا بليغا من نفى الحركة
فى الاسفار الاربعة ولا يخفى على من له طبع سليم ان هذا ليس قول القائل لانه نفى الحركة
الا فى الانتقالات الفكريه اى الانتقال من علم الى علم اخر وما اثبته المحشى الا فى الالتفات
والملاحظة التى هى من كيفيات التى تقبل الاشتداد والضعف لان الالتفات الذى هى من
قبيل مقوله العقل الا ان منعوا الحركة فى مقوله الفعل الا ان يقال ان غرض القائل كما قال لا يوجد
فى زمان الفكر حركة اصلا لا باعتبار الصوره ولا باعتبار غيرها فاثبت المحشى باعتبار الملاحظه
قوله فالقول بنفى الحركة آه اى جزما كما جزم به القائل لتمامية قدمه الفكر كيف وفى الفكر على الطريق
الذى ذكره انتقال من المطالب الى المبادى ومن المبادى الى المطالب على سبيل التدريج فكيف
يصح الجزم بنفى الحركة فليس غرض المحشى ادعاء ان الفكر من قبيل الحركة وادعاء ان فيه انتقالا

انتقالا من المبادى الى المطالب وبالعكس حتى يرد ما قيل بعض الحواشى من انه لا يلزم ان الفكر
انتقال تدريجى انا شىء الصور بل انتقاله من صورة الى صورة دفعة وهكذا فيشبه هذا النحو من
الانتقال بالحركة وما سبق ان ما فيه الحركة مناسب الصورة المجردة منه الى ضرورة عند المدرك مرة بعد
اخرى ففيه انه لا يلزم تجدد الحضور فيها بل كلما حضرت صورة فهى باقية على حالها الى ان يحضر صورة اخرى
دفعة هذا بل المقصود اظهار عدم صحة القول بنفى الحركة جزما باقامة احتمال صحيح وهو كون الانتقال
من المطالب الى المبادى وبالعكس تدريجا وهكذا ينبغى تحقيق المقام وتبيين الكلام فتدبر لا تغفل قوله
لا ينضبط آه فيه انه لا يلزم عدم الانضباط وكيف لا يكون منطبقا والفصل والخاصة معلومتان فى المبادى
التى يمكن بها التعريف اى الجنس والفصل والجنس والخاصة فيمكن التعريف بكل منهما وحدهما
كما يمكن التعريف بكل منهما مع الجنس قوله ثم يكن للصناعة والاختيار فيه مدخل هكذا وجد فى النسخة التى كانت
عندى الاولى هذه العبارة مزيد مدخل كما وقع فى شرح المواقف لانه للصناعة ارتباط ومدخل فى الجملة
اذ لا بد فيه من الحركة الاولى المحصلة للمادة من المبادى قبل الترتيب من الصور والا لم يكن الحصول
المطلق بل بالحدس فللصناعة مدخل فى تحصيل المادة اذ لا يعلم مناسبة المبادى للمطالب بالضرورة
بل بالنظر ومعرفة النظر الصحيح من الفاسد منه صورة ومادة محتاج الى المنطق قوله سابق على التعريف
وفيه ان الحدس فيه اذ النظر والترتيب يستدعى التعدد ولكن لا يلزم ان يكون بين اجزاء المعرف
بل يمكن ان يكون ذلك بين المعرف وبين ما هو شرط له كالوجه السابق عليه قوله مركب من المشتق
فيه والنسبة وفيه انه لو كان كذلك لزم ان لا يصح حمل المشتق على شىء لان معيار الحمل هو الاتحاد
شيئين فى الوجود ولا يمكن اتحاد المشتق منه والذات والنسبة مع معروضه قوله استدل ان
مفهوم الشىء آه ان قيل ارباب اللغة قد يذكرون الشىء فى المشتقات فلو لم يكن داخلا فى مفهومها
فما وجه ذكره فيه قلت اعتذر عنه السيد فى حواشى شرح المطالع بان فى المشتقات ضمائر ترجع
الى الموضوعات الخارجية [illegible] هى عبارة عنها لارتباطها بها فذكر الشىء فى تفسير المشتقات

ذكرا جمالي لتلك الموصوفات التي يرجع اليها الضمير مبين المرجع فاعتبار الضمير فيه اعتبار للمرجع

سواء عام او خاص فيلزم اعتبار الذات عاما وخاصا فيها وفيه ما فيه مفهوم المشتق

اه جواب عن استدلال السيد باعتبار الشيء الاول وما ذكره اه جواب باعتبار الشيء الثاني

... ان الضرورة الثبوت هو الموصوف وحده لا مع القضية ... يعبر عن معنى الاسود اه ان اراد

الاستشهاد على كون معناه بسيطا فلا يخفى ما فيه لان الكلام في قولهم سباه ومستقبل و

كالكلام في قول العرف الاسود والابيض والا فذكره عبث ... والا لكان لا يخفى انه يجوز ان يعتبر

فيه الموصوف بعنوان النسبة بان يكون معنى قولك الثوب الابيض الثوب المنسوب الى

البياض او البياض لا بعنوان النسبة والثوبية حتى يلزم ما ذكره ولعل هذا مراد صدر الشيرازي من ان الموصوف

لا مدخل له فيه لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص فلا يرد عليه اعتراض الشارح بانه حال عن التحصيل

فان كل مفهوم اما عام او خاص قوله الثوب الشيء الابيض اعترض عليه صدر [illegible] بان الشيء

او الثوب اذا كان داخلا في مفهوم الابيض فقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الشيء

او الثوب الابيض كما حسبه بل معناه الثوب شيء له البياض والجواب ان غرض المحقق انه ليس

في توصيف الثوب بالبياض مدار على الموصوف اصلا لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص

مع انه لو كان داخلا لزم التكرار لكن في كلامه مسامحة والامر فيه هين وما قال المحقق في دفع الايراد

في الحاشية الجديدة من انه لا بد من الرابطة بين الموصوف وبين البياض وهو الرابطة في المركب التقييدي

على ما صرح به الشيخ الرئيس وغيره وهو لفظ الذي ونحوه فيجب ان يقال الثوب الشيء الذي له البياض او الثوب

الذي له البياض وعندهم ان الذي له البياض هو معنى الابيض فهو في قوة الثوب الثوب الابيض

لا يتم لان الابيض اذا كان معناه الذي له البياض على تقدير ان يكون الموصوف ماخوذا فيه بالوجه

العام يكون فيه دخول مفهوم الذي في معناه ولا حاجة الى تقدير شيء حتى تصير المعنى الثوب او الشيء

الذي له البياض فح يكون معناه الثوب الذي له البياض ولا محذور فيه ولا يلزم ما ذكره قوله فليس شيئا اه

اه قد ذكر في توضيحه اذا رأى شيئا ابيض فالمرئي بالذات هو البياض ويعلم بالضرورة قبل ملاحظة
ان البياض عرض والعرض لا يوجد قائما بنفسه حكم بانه بياض وابيض ففي تلك المرتبة كما يحكم بانه بياض
يحكم بانه ابيض فلولا الاتحاد لما حكم اقول لا يخفى عليك ان مراد الاستاذ الصورة الجسمية او لا حيث يتصل
او ينفصل يحصل ان القابل للاتصال والانفصال هي الصورة فبمجرد هذا التخيل ولا يلزم
ان يكون من الواقع تلك الصورة فضلا عن اتحاد معناهما لك منه لا يلزم بمجرد التخيل ذلك والايضا لا يصح
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو فلا يصح حمل المتغايرين
باى اعتبار احدهما على الاخر كما لا يخفى قوله معلوم الانتفاء آه قال في الحاشية المتعلقة على حاشية شرح
المواقف وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدا الاشتقاق به قياما حقيقيا وهو اذا كان
مبدا الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء قيام غير حقيقي وهو اذا كان نفسه ولذلك انه لكلام في تسميه
في البياض القائم بالثوب منتف انتهى واورد عليه في بعض الحواشي ان ذلك مصداق حمل المشتق على الشيء
حملا بالعرض ومصداق حمل بالذات فهو نفس الموضوع ومنها ان في حمل الابيض الاسم من البياض كك لانه
بشرط لا فلو كان انتفى حمل الذاتيات معلوما من خارج لم يتعرض وانما قيل انه لو كان معلوما لانه قد تحقق
ان التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي ولا يخفى ان البياض كيفية من الكيفيات وقد حقق فيما سبق
انها بسائط خارجية فكيف يكون الابيض ذاتيا للبياض قوله ان المقولات العشرة اجناس عالية
لما تحتها فكيف يكون اعراض بسائط قد حقق قدوة المحققين ان المقولة منها انما هي تشبيهية ولو سلمنا
ان المقولة منها على سبيل الحقيقة فلا نسلم ان التركيب الذهني يستلزم التركيب الخارجي الابيض في غير
حيث للبياض لانه اعم منه على ما حققه المعترض والكيف ايضا جنس له لان المقولة ايضا جنس على سبيل الحقيقة
فيلزم ان يكون لشيء واحد جنسان في مرتبة واحدة قوله فقد اشتبه ارتباط الذاتي ومصداقهما باتحاد
مفهومهما فان الاتحاد في المثال المذكور ذاتي والمصداق للذاتي والمفهوم قوله والحق آه ان
معنى المشتق معنى بسيط اجمالي يعبر عنه عند التفصيل بشيء ثبت له الوصف على ما مر كما تقدم في التعريف

التعدد في المفهوم فهو امر مبهم بالقياس الى ما تحته من امور مخصوصة متحدة معها تلك الاشياء وبهذا يجري
الاعتبارات الثلث في المشتقات دون المبدا فهو منتزع من الذات بالمبدا وينتزع عنه
عن الموصوف بالنظر اليه واختصاص بموصوفه وهو مناط الاتحاد وصحة الحمل بهو هو
للمبدا ايضا وهو مناط الاشتقاق فقط فالعرض اعم من العرض توهنا نظرا الى الوصف القائم
سواء كان القيام قياما حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف بالذات كالسواد
القائم بالجسم او غيره بالاعتبار كحقيقة الوجود القائم به او قياما غير حقيقي كالمكون الكائن
حاصلا بلا محل فانه ليس قياما بالغير لا ذاتا ولا اعتبارا كذا حققه المحقق قده بل منشا الانتزاع فيه
نعت فان الموصوف من حيث هو موصوف منتزع منه الوصف والنسبة منشا للانتزاع
ربما يصدق آه كالموجود المطلق فانه يصدق الوجود والنسبة اعلم انه يرد على المذاهب
الاربعة شبهة قوية وهي انه لا ارتياب في صحة حمل المشتق على الموصوف وقد اثبتوا
ان مناط الحمل هو اتحاد المتساويين في الوجود فنقول لا يتصور اتحاد المشتق مع موصوفه فيه بدون
اتحاد في المعنى والمفهوم لان الوجود معنى واحد يتكثر بتكثر الموضوعات كما صرح به المحقق الطوسي
فوجود زيد يغاير وجود عمرو والاضافة اليها لان وجود [illegible] كليهما بمعنى في نفسه
مع قطع النظر عن الاضافة حتى يصح ان يقال ان هذا الوجود موضوعه لا يكون وجودا واحدا بعينه
بل يكون لكل ذات وجود اخر فانقيل مدفوع بالتمثيل بالذاتين فانهما متغايران بالمفهوم
والماهية او بالحركة القطعية سواء قلنا بوجودها في الخارج او لا اذ لا شك ان بينها كيفا واحدا
ممتدا غير قار موجود بالوجود واحد مع ان العقل يحلله الى انواع متخالفة بالشدة والضعف
بناء على ان الشدة والضعف مستندان الى الفصول فظهر ان الانواع التي لها معان متغايرة
فتلك المعاني المتغايرة موجودة بوجود واحد سواء كان نوع الحقيقي او نوع الذي فرق بين ادلة
بينهما في هذه الملك وبالجملة موجودة بوجود واحد حالة تنقبض عنه العقل فنقول الكائن

ونسبتها متعددة وواحدة الوجود

الكان وجود الموصوف هو وجود المشتق حقيقة لزم وجوده في الخارج مع انه انتزاعي على
احد مبنيي الاولين لان النسبة فيهما جزء وعلى المذهب الثالث قد يكون انتزاعيا
اذا كان المبدا انتزاعيا والا كان وجوده وجود المشتق بالعرض فان اريد بالعرض هو
الواسطة في الثبوت فيكون وجوده وجود المشتق حقيقة وقد عرفت شناعته وان اريد الواسطة
ليس الا قيام المبدا فان المبدا يكون متحدا معه حقيقة فيكون المبدا اولى بالحمل من المشتق
كما لا يخفى على من له فطرة سليمة ولما ادى اليه نظري وهو الحق عندي ان معنى المشتق هو الذات
من حيث اتصافه بالمبدا وليعلم ان الحيثية انما هي في التعبير والعنوان دون المعبر والمعنون
والوصف والنسبة جزءان للمفهوم دون الحقيقة فحقيقة المشتق ليس امرا زائدا على الذات
بدون مداخلة الوصف والنسبة فيها فمناط الحمل هو الاتحاد في الوجود حقيقة بان يكون
وجود الموصوف هو وجود المشتق حقيقة لما عرفت من ان المشتق ليس زائدا على الموصوف واشتمال
المشتق على الحيثية في العنوان لا ينافي الاتحاد كما ان وجود الشخص هو وجود نوعه بالعكس مع اشتمال
الشخص على الحيثية في التعبير دون النوع فمناط الحمل هو الاتحاد في الوجود حقيقة فينقسم الى
بالذات وبالعرض بالنظر الى الاتحاد وقد يكون بالذات كما في الذاتيات وقد يكون بالعرض
كما في المشتقات فان قلت لما عرفت ان مناط الحمل هو الاتحاد حقيقة وفي المشتقات على تحققه
لك انما يكون الاتحاد في الوجود حقيقة وبالذات فهذا يصح حملها على موصوفاتها ثم الوضع في المشتقات
على ما انما هو من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كالوضع في اسماء الاشارة
فهذا حصل لي في هذا المقام [illegible] بالاستكتاب عام
بانواع المعاصي المتوكل على الله [illegible] محمد [illegible] والحمد لله رب العالمين

